Marius Lazurca

IN CORPORE

[illegible]

Marius Lazurca

IN CORPORE

de la corpul păgân la trupul creștin în Antichitatea târzie

LITERA
București

Editura Litera
tel.: 0374 82 66 35; 021 319 63 90; 031 425 16 19 e-mail:
contact@litera.ro
www.litera.ro
INCORPORE
De la corpul păgân la trupul creștin în Antichitatea târzie
Marius Lazurca

Editor: Vidrașcu și fiii Redactor: Valentina Tifin
Copertă: Sorin Neamțu Tehnoredactare și prepress: Ana Vârtosu
Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României LAZURCA, MARIUS
In corpore: de la corpul păgân la trupul creștin în Antichitatea târzie / Marius Lazurca. - București: Litera, 2022
ISBN 978-606-33-9150-7
2 172
Imaginea de pe coperta: detaliu din *Cei patruzeci de mucenici din Sevastia,* relief în fildeș, Constantinopol, secolul al X-lea, fotografie de Andreas Praefcke.

CUPRINS

Bibliografie 317*Părinților mei*

LĂMURIRE

Orice scriere, oricât de sofisticată în argumentație sau de complexă în desfășurare, pleacă adesea de la o întrebare foarte simplă, de la un fel de nedumerire originară. întregul itinerar al autorului, raționamentele, seria argumentelor, demonstrațiile sale s-ar subordona astfel acestui gând inițial a cărui lămurire nu mai putea fi amânată. Dacă așa stau cu adevărat lucrurile - cum sunt foarte înclinat să cred -, dezvăluirea acestei chestiuni prime, a întrebării motrice ar face firesc parte din obligațiile minimale ale oricărui autor. Această exigență, oricum de neocolit, devine cu adevărat irepresibilă, dacă scrierea în cauză întâlnește, meritat sau altminteri, șansa tiparului. în lumina acestei obligații, meritul unei cărți s-ar măsura inclusiv prin ponderea sau urgența acestei nelămuriri inițiale, supuse, în volum, unei investigații extinse.

în ceea ce mă privește, atunci când, în urmă cu mulți ani, m-am lansat în cercetarea soldată cu volumul de față, am plecat de la întrebarea, cu adevărat enormă, caraghioasă poate în naivitatea ei: cum a fost creștinismul posibil? Această întrebare are desigur stridența - și riscurile - oricărei chestionări a evidenței. Ceea ce este în mod copleșitor, monumental *prezent* dobândește în conștiința comună profilul necesității și aerul veșniciei. în ceea ce privește creștinismul, ca om credincios, sunt oricând gata să admit că succesul istoric al creștinismului e providențial, anticipat și condus așadar de o logică extramundană, sustras de asemenea dinamicii aparent entropice a tuturor celorlalte fenomene istorice. Și totuși, fiindcă nu puteam să scriu o carte de teologie, am tradus în termenii științelor umane întrebarea de mai sus. Eram desigur pregătit *să cred* că aventura istorică a creștinismului echivalează cu acțiunea în timp a lui Dumnezeu întrupat. în contextul unui exercițiu academic, a trebuit totuși să și *cercetez* modul în care s-a impus o mișcare religioasă insignifiantă, marginală prin comparație cu ceea ce conta cu adevărat - politic, social și religios - în lumea romană a începutului de eră. Cum această nouă sectă iudaică, destinată potrivit logicii pur omenești la desăvârșită uitare, a cucerit într-un răstimp relativ scurt avanscena istoriei, pentru a nu o mai părăsi de atunci? Supus rigorilor științelor omului, mi-am impus să investighez miracolul creșterii rapide a noii credințe *etsi Deus non daretur,* ca și cum Dumnezeu nu ar exista, apriori convins totuși că *Logosul* divin e sursa nedezmințită - și nu dezmințirea perpetuă - a logicii istoriei sau chiar minții omenești.

Dincolo de misterul, în fond impenetrabil, al oricărei intervenții a lui Dumnezeu în istorie, răspunsul la întrebarea pe care mi-am pus-o echivala cu investigarea condițiilor - ideologice, culturale, sociale ș.a.m.d. - care au făcut triumful istoric al creștinismului posibil. Cum a devenit convingător un mesaj rostit în aramaică, în termenii unei culturi religioase foarte specifice, de o șocantă, inadmisibilă adesea, noutate pentru sensibilitatea unui cetățean obișnuit, educat sau nu, al Imperiului? Pentru a avea o imagine, fie și aproximativă, a noutății predicației creștine, ar

trebui să păstrăm în minte parcursul apostolului Pavel. Adversitatea sa inițială față de „galileeni" măsura tocmai diferența pe care el însuși o resimțea între mesajul acestora și vechea tradiție iudaică, al cărei expert se și proclama de altfel, cu nedisimulată siguranță de sine.[1] Mai departe, tensiunile iscate în comunitățile iudaice din jurul Medite- ranei din pricina predicatorilor Evangheliei demonstrează și ele că noua credință era întâmpinată cu rezerve, adesea cu ostilitate, chiar în sânul culturii din care s-a născut și către care trimitea prin toate referințele invocate, explicit sau nu. Reformulând chestiunea inițială, am putea să ne întrebăm: cum un fenomen dublu marginal - o mișcare dizidentă (creștinismul) în interiorul unei comunități minoritare[1 2] (iudeii) - a putut înfrânge rezistența, adesea violentă, a culturii greco-romane imperiale?

Sigur, întrebarea de mai sus nu e nouă, după cum, știu prea bine, nu sunt în întregime noi nici răspunsurile, directe sau mijlocite, pe care această carte le avansează. In generația apostolilor, mai cu seamă Sfântul Pavel se străduiește - în Areopag[1], de pildă - să arate cum intuițiile cele mai adânci ale culturii antice anticipează EuayyeXia, Vestea cea Bună. Mai târziu, în următoarele două secole, va veni rândul apologeților să indice elitelor culte ale Imperiului că *paideia* morală și metafizică a lumii vechi își găsește cu adevărat împlinirea în *adevărata filozofie (yera philosophid)* actualizată de întruparea Logosului divin[3 4]. E

1 Fapte 22:3.
2 încercările de a estima ponderea comunității iudaice în Imperiu au fost numeroase și au produs rezultate foarte diferite: între un maxim de 2% și o valoare subunitară din întreaga populație a Romei imperiale. A se vedea, între multe altele, articolul lui Leonard V. Rutgers „Reflections on the demography of the Jewish community in Ancient Rome", accesibil la http://www.cgeh.nl/sites/ default/files/Rutger_Jews_Rome.pdf.
3 Fapte 17:16-34.
4 Ideea că doar creștinismul e împlinirea venerabilei tradiții filozofice e, de pildă, una din temele expuse de Iustin Martirul

iarăși adevărat că acest dialog al creștinismului cu lumea culturală înconjurătoare nu a încetat odată cu Edictul de la Milan și că el e și azi la fel de actual ca întotdeauna. în fond, întruparea Veștii celei Bune în carnea diverselor orizonturi istorice și culturale care-o găzduiesc și pe care le transformă e probabil un proces echivalent Istoriei înseși în ultimele două milenii.

Cultura noastră, în interiorul și în numele căreia această carte se scrie, e în fond rezultatul acestui dialog bimilenar, al acestui efort nicicând întrerupt de a aproxima în cuvinte omenești Cuvântul lui Dumnezeu, în logica lui Gadamer[5], putem să ne întrebăm azi cum de creștinismul a fost posibil tocmai fiindcă însuși creștinismul ne-a furnizat noțiunile și instrumentele de a-1 identifica în istorie, de a-1 scoate la lumină și de a face astfel din trecutul lui sursa necesară a prezentului nostru. în acest punct, o întrebare irepresibilă privește tocmai setul de instrumente conceptuale prin care creștinismul face posibilă inteligibilitatea sa, atunci, acum și în cursivitatea timpului culturii. Când m-am lansat în aventura acestei cercetări, mi s-a părut că pot identifica în întrupare noțiunea-cheie pe care creștinismul o introduce în cultură și care, intuiam, ar explica atât șocul inițial pe care noua credință l-a produs, cât și - paradoxal - rețeta succesului său istoric. Redus la esență, creștinismul este probabil asta: vestea, neîndoios bună, că Dumnezeu - neînceput și fără de sfârșit, sursa necesară a tot ce e contingent - s-a îmbrăcat în trup de carne și a vorbit Omului din chiar sânul condiției omenești.

Corpul părea să fie așadar cheia, punctul privilegiat de acces

și Filozoful în *Dialog cu iudeul Trifon* (vezi: *Apologeți de limbă greacă,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997).

5 Am în vedere mai cu seamă conceptul de *wirkungsgeschichtliches Bewufttsein* (conștiința eficacității istorice) și ideea lui Gadamer, din *Adevăr și metodă,* că actul interpretării unui obiect cultural e apriori condiționat de efectele chiar acestui obiect asupra conștiinței hermeneutice a interpretului însuși. Altfel spus, înțelegem creștinismul grație instrumentelor cognitive pe care creștinismul însuși, de-a lungul istoriei sale, ni le-a furnizat.

către zorii nașterii creștinismului și explicația reușitei sale în Istorie. Despre centralitatea conceptului întrupării în toate domeniile teologiei creștine - de la dogmatică la ecleziologie - ar fi probabil inutil să pomenesc. Mi-e greu, într-adevăr, să identific în creștinism ceva disociat, în primă sau ultimă instanță, de ideea că Dumnezeu adevărat s-a făcut om adevărat prin întrupare. Pe cale de consecință, dacă trupul ocupa un asemenea loc privilegiat în creștinism, tot el trebuia în mod necesar să ascundă și taina succesului rapid al noii credințe în lumea romană a Antichității târzii. Intuiția mea inițială îmi spunea că trupul creștin era tocmai suprafața de contact, epiderma dacă doriți, cu întregul corpus de idei, practici, credințe care formau, în toată diversitatea ei, cultura vechii Europe.

Așa am pornit prin urmare la drum, înarmat cu gândul că, în ciuda stuporii inițiale, lumea antică era totuși pregătită de o lungă tradiție filozofică și de un ethos specific să tolereze, îmbrățișeze și, în fine, exalte ideea creștină a întrupării. Odată fixat acest *incipit,* totul devenea mai simplu, întreaga materie părelnic anarhică a vremurilor trecute se ordona miraculos sub efectul, în fond banal, al acestui principiu de cercetare. Tot ce trebuia să fac era, prin urmare, să urmăresc ideile și practicile asociate *corporalității* în fenomenele culturale, sociale, politice și religioase cu care, până la deplina sa acceptare în secolul IV, creștinismul a venit în contact. Și așteptam, desigur, ca această anchetă polivalentă să-mi livreze răspunsul la naiva întrebare inițială: cum a fost creștinismul posibil? Cartea de față este așadar desfășurarea - de multe ori anevoioasă, adesea sincopată - a acestei investigații, în căutarea unui răspuns plauzibil la imprudenta întrebare inaugurală.

Una dintre ideile pe care, destul de repede, acest volum le va da în vileag privește natura paradoxală a *corpului,* plasat la frontiera dintre individual și social, dintre personal și comunitar, într-un mod care ne apare azi de la sine înțeles, deși nu a fost mereu așa. Pe de o parte, corpul e așadar prima indicație a existenței individuale, mărturie indubitabilă a unei *prezențe* în spațiu și timp. „în carne și oase“ indică tocmai asta: o prezență, eventual „în persoană", certă, de neratat. Dar tot expresii idiomatice, adică vechi sedimentări ale înțelesului, trimit și către

un alt sens al corpului. „A face corp comun", „spirit de corp", „corp diplomatic" sau, în fine, „de balet" și „de armată" indică limpede semnificația plurală a trupului, capacitatea lui intrinsecă de a susține tranziția firească de la individual și personal la social și comunitar.

Una dintre tezele acestei cercetări este că sensul paradoxal al *corpului* se generalizează, cultural vorbind, în chiar perioada studiată aici, adică în primele aproximativ trei secole de la nașterea lui Hristos. O epocă în care, vorbind metaforic, omul se desprinde progresiv de noțiunea că *are* un trup, pentru a îmbrățișa convingerea că *este* un corp. Gândul că trupul este un obiect inert - indiferent sau, eventual, nedemn - împiedică emergența ideii care face din *corpul individual* temeiul *solidarității comunitare.* Intr-adevăr, simpla intuiție pare să indice că fără deplina acceptare a naturii sale corporale, a intimității esențiale cu propriul trup, omul generic va avea dificultăți să-și imagineze grupul din care face parte, sau umanitatea înseși, drept corpul plural, în mod natural solidar, format din trupurile indivizilor similari și unici.

Am încercat să pun sugestia aceastei tranziții culturale în chiar titlul acestui volum: *In corpore. De la corpul păgân la trupul creștin în Antichitatea târzie.* Cum se știe, *in corpore* înseamnă în egală măsură „în corp“, dar și „în comun, laolaltă, în grup“. Pentru cercetarea de față, mi s-a părut așadar sugestiv că expresia *in corpore* acoperă, în sens literal, și evidența unui trup individual, strict circumscris, dar și, prin sensul figurat, realitatea comunitară ascunsă potențial în orice corp, în fine, subtitlul ales pentru volum indică promisiunea de a urmări tranziția de la lumea păgână la universul creștin din punctul privilegiat de observație reprezentat de ideile și practicile asociate corporalității umane în cultura ultimei secvențe a Antichității europene.

Un ultim gând. Această carte nu are un public privilegiat. Deși așezat la frontiera dintre istoriografie și antropologie, acest volum are ambiția - sau poate doar vanitatea - de a se adresa unui cititor generic: educat, suficient de curios și dispus să zăbovească intelectual o vreme în zorii decisivi ai culturii noastre. Ținta mea e, așadar, un lector al cărui spectru de interese intelectuale

cuprinde istoria antică, antropologia socială, filozofia stoică, legislația conjugală a epocii, vechea tradiție medicală și, în fine, fenomenul tranziției de la iudaism la creștinismul primar. Punctul de convergență al acestei tematici, diverse totuși, e *corpul,* ideile despre el, practicile care-1 angajează, comunitățile pe care le fondează și susține.

Corpul va fi, în această carte, ancora perpetuă a cititorului meu generic. Acestui cititor îi promit că, la capătul aventurii comune, va avea despre lumea de azi, grație celei de ieri, o idee mai limpede. Și poate - cine știe? - chiar mai frumoasă.[9]

MULȚUMIRI

Studiul preliminar și redactarea propriu-zisă a acestei cărți s-au consumat în anii pregătirii tezei de doctorat în antropologie-istorie la Universitatea Sorbona - Paris IV. Prin urmare, ceea ce se livrează astăzi tiparului a făcut obiectul studiilor mele doctorale, parcurse în compania și sub tutela regretatului profesor Michel Meslin, unul dintre pionierii disciplinei și președintele onorific, mulți ani, al Universității Sorbona. Se cuvine să închin primul gând de gratitudine sub care stă acest volum memoriei Profesorului Meslin, fără ale cărui generozitate și răbdare itinerariul meu științific nu ar fi ajuns niciodată la liman. Le sunt de asemenea recunoscător membrilor juriului doctoral pentru atenția critică și erudită pe care au mobilizat-o în aprecierea - din fericire superlativă - a cercetării de față.

Ca pentru a confirma dictonul latin, și această carte a avut un destin, nu de puține ori sinuos, adesea imprevizibil. încheiat, în versiunea franceză, în 2003, acest volum devine deplin public, iată, după aproape două decenii. Este deceniul în care s-a consumat abandonarea carierei academice și intrarea mea în serviciul public al României. Ca funcționar și, mai apoi, ca agent diplomatic, mi-a fost mult mai greu să mă dedic traducerii și adaptării la piața intelectuală românească a studiului de față. Din fericire, i-am avut alături pe Cătălin Lazurca și Robert Lazu, care m-au asistat în această întreprindere nu lipsită de dificultăți. îi rog să primească aici expresia formală a mulțumirilor mele. Pe cititori îi asigur că imperfecțiunile versiunii românești îmi sunt imputabile în exclusivitate.

îmi face multă plăcere să evoc una dintre contribuțiile esențiale la succesul tezei mele de doctorat și la apariția acestei cărți. îi datorez profesorului Andrei Pleșu, fondatorul New Europe College (NEC) din București, posibilitatea de a continua munca la acest studiu, *ca fellow* al Colegiului. Sub tutela domniei sale, în compania directorului științific Anca Oroveanu, ca beneficiar al condițiilor optime de studiu asigurate de staff-ul condus de Marina Hasnaș, și, în fine, alături de ceilalți bursieri ai NEC, am putut duce la bun sfârșit o cercetare relativ ambițioasă. Le adresez tuturor rugămintea să se simtă părtași la isprava mea.

După părăsirea carierei universitare, nu aș fi avut energia sau motivația de a finaliza doctoratul în lipsa îndemnului sever al lui Teodor Baconschi de a încheia cele începute. Faptul de a fi fost suficientă o singură asemenea exortație spune totul despre natura sentimentelor care mă leagă de fostul coleg sorbonard și, mai târziu, de fostul meu șefia Ministerul Afacerilor Externe.

Orice doctorat este, înainte de toate, finalizarea unui parcurs universitar. Prin urmare, mă simt dator să le exprim aici deplina mea gratitudine dascălilor și, peste ani, colegilor mei de la Universitatea de Vest din Timișoara, cu precădere celor de la Facultatea de Limbi Romanice. I se cuvine un cuvânt special de recunoștință profesoarei Otilia Hedeșan, sub ghidajul căreia am învățat fundamentele disciplinei antropologice, în egală măsură, le datorez gândul meu recunoscător profesorilor Adriana Babeți, Livius Ciocârlie, Cornel Ungureanu, Mircea Mihăieș și Smaranda Vultur care m-au încurajat energic și generos de-a lungul anilor de ucenicie în umanioare. închei acest paragraf cu expresia unei adânci gratitudini față de dascălul meu de studii greco-latine, profesorul Ion Pătrulescu, pentru competența, deopotrivă surâzătoare și aspră, cu care m-a introdus, pe cât puteam primi, în *paideia* clasică.

Am ajuns la Sorbona ca elev străin al École Normale Supérieure, în cadrul unui program destinat să exporte în România excelența bisecu- lară a celebrei *grande école* pariziene. Conceput de profesorii Violette Rey (membră de onoare a Academiei Române) și Christian Duhamel, acest program a oferit mai multor zeci de tineri români privilegiul, de multe ori nesperat,

al unor studii la cel mai înalt nivel științific. Această carte ar fi fost cu neputință în absența acestui extraordinar stimulent.

Redactarea cercetării care face obiectul acestui volum s-a făcut intermitent, în scurte sejururi de studiu intensiv. Am fost, în rânduri succesive, oaspetele mai multor instituții științifice de a căror bibliotecă și atmosferă studioasă am profitat din plin. în acest sens, aș dori să fac aici cunoscute mulțumirile mele adresate părintelui Nicolas Stebbing CR, grație diligențelor căruia am putut petrece câteva săptămâni rodnice la College of the Resurrection din Mirfield, Marea Britanie.
O gazdă la fel de primitoare mi-a fost și Gladstone Residential Library din Hawarden, al cărei extraordinar fond de carte teologică, filozofică și istorică a jucat un rol hotărâtor în documentarea premergătoare acestei cărți. Le adresez un cuvânt de gratitudine părintelui Michel Evdochimoff și preabunei sale soții Marie-Claire pentru faptul de a-mi fi oferit găzduire și sprijin în cursul unui scurt desant parizian dedicat acestei teze. Același sentiment de gratitudine, din același motiv, i-1 datorez și Anei-Maria Gîrleanu-Guichard, excelentă colegă și prietenă încă mai bună. în același sens, le rămân îndatorat Doinei și lui Dimi- trie Cădere pentru sprijinul mereu generos pe care mi l-au dat, de-a lungul studiilor la Paris și de atunci înainte. în fine, fac public în acest mod cuvântul meu de mulțumire adresat Ginei Bărănescu-Vasiliu și lui Adrian Vasiliu, în a căror casă am petrecut perioada de susținere propriu-zisă a tezei de doctorat din care s-a născut această carte.

îi sunt recunoscător lui Petre Guran, savant erudit și prieten drag, a cărui prezență la apărarea tezei mi-a comunicat un relativ aplomb și o oarecare dexteritate, într-o circumstanță supraîncărcată emoțional, îi mulțumesc de asemenea părintelui și profesorului Constantin Jinga pentru lunga lui tovărășie studioasă.

îi adresez recunoștința mea domnului Anatol Vidrașcu, directorul Editurii Litera, pentru generozitatea de a transforma în carte acest text academic și, mai ales, pentru că mi-a oferit prilejul reconectării, fie și vremelnice, la secvența universitară a propriei mele biografii, îi mulțumesc de asemenea Anei Vârtosu, fără răbdarea competentă a căreia acest volum nu ar fi ajuns până în

acest punct.

Ajung în final la ce e mai important. Nici teza de doctorat, nici acest volum nu s-ar fi făcut fără susținerea, deopotrivă afectuoasă și exigentă, a soției Mirela. Ea a purtat - fie și prin ricoșeu - greutățile, singurătatea, îndepărtarea și lipsurile pe care, asemenea oricărei isprăvi omenești, și aceasta le-a prilejuit. îl rog pe cititorul acestei cărți să-i dedice Mirelei, alături de mine, bunele sentimente pe care lectura i le va putea suscita. Pe același cititor îl mai rog să-mi atribuie doar mie neajunsurile acestui volum.

MARIUS LAZURCA

Ciudad de Mexico, ianuarie 2022

INTRODUCERE

în acest volum ne propunem să studiem sensurile și funcțiile sociale cele mai importante ale corporalității, așa cum au apărut în lumea romană de la începutul Imperiului. Plecăm de la evidența numărului considerabil de documente - opere literare sau artistice, doctrine și practici religioase, tehnici medicale și texte juridice - care ilustrează această tematică.

O primă selecție metodologică privește documentele pe care le vom lua în considerare în cursul acestei analize. Am găsit util să focalizăm studiul nostru mai cu seamă asupra **textelor** care propun, direct sau mijlocit, explicit sau insinuat, teorii asupra naturii, funcțiilor și sensurilor corpului uman. Ni s-a părut că documentele scrise oferă posibilitățile cele mai promițătoare pentru punerea în act a unei hermeneutici istorice și antropologice a corporalității. în ceea ce ne privește, credem că orice text este esențialmente un **obiect social** care întreține raporturi de condiționare cu grupul sau comunitatea care l-a produs. Considerat în interiorul une scheme cauzale, un text scris este deopotrivă un efect al contextului istoric și cultural al apariției sale, dar și una dintre cauzele procesului de schimbare care marchează necontenit același context.

Furnizând informații despre trecutul, prezentul și devenirea posibilă a unei comunități, orice text ar putea constitui ocazia unei abordări multiple - retrospective, descriptive și prospective - și ar putea întemeia posibilitatea de a surprinde procesul istoric în întreaga sa complexitate.

Tipologia materialelor studiate va fi relativ diversă: texte filozofice, religioase, juridice și medicale, ivite în aria culturală definită geografic prin limitele Imperiului Roman. Această tipologie multiplă a documentelor nu va compromite, sperăm, convergența analizelor specifice: plecăm de la ipoteza că reflecțiile diverse asupra naturii și rolurilor corporalității au avut o influență considerabilă asupra transformărilor suferite de cultura romană în perioada studiată.In această epocă, hermeneutica trupului este chemată să livreze răspunsuri și soluții la chestiuni din cele mai diverse, mergând de la definirea unei etici a puterii pentru aristocrația romană până la fondarea structurilor instituționale ale Bisericii. Obiectivul nostru este să analizăm câteva dintre fenomenele culturale majore ale epocii pentru a desluși rolurile interpretărilor dedicate corporalității în chiar geneza acestor fenomene. Credem că fapte de cultură atât de distincte precum stoicismul, legislația conjugală, ideologia medicinei imperiale, antropologia Sfântului apostol Pavel etc. converg asupra unui punct fundamental: importanța acordată semnificațiilor corporalității.

O perioadă atât de lungă și o problematică atât de complexă ne-au obligat să preferăm o abordare aprofundată și analitică unui demers amplu și descriptiv. Pe cale de consecință, dintre fenomenele culturale ale perioadei alese, ne-am oprit la cele mai bine documentate prin texte, în al doilea rând, din grija de a nu reduce analiza noastră la o hermeneutică pur „literara \ dintre materialele scrise disponibile le-am ales pe cele ale căror efecte sociale concrete au putut fi cel mai limpede desprinse. Am privilegiat prin urmare textele în care tema corporalității era cel mai generos ilustrată și în care mecanismele de creativitate culturală erau cele mai vizibile. Am preferat textele care făceau din tema lor principală - o reprezentare specifică a corporalității - un punct de acces către alte fenomene culturale: constituirea unor comportamente și a unor coduri etice sau politice, structurări instituționale, conflicte sau rupturi în sau între comunități culturale etc.

Din punct de vedere metodologic, o descriere elementară a demersului nostru ar trebui să pună în evidență caracterul său

dublu, deopotrivă **istoriografie** și **antropologic.** Descrierea istorică a faptelor selecționate va trebui să furnizeze temeiul și materia pentru o analiză de tip antropologic. Ceea ce ne insteresează este să punem în relief procesele care au condus, plecând de la o anumită înțelegere a corporalității, la apariția unor comportamente, structuri instituționale, discursuri și concepte noi. Prin analiza noastră, sperăm să putem demonstra că hermeneutica trupului este unul din instrumentele cele mai eficace ale creativității culturale.

După enunțarea abstractă a opțiunilor metodologice, s-ar cuveni să facem un rezumat al problematicii noastre, plecând de la un exemplu al cărui avantaj este de a fi deopotrivă elocvent și celebru. Sfântul Antonie cel Mare, „tatăl monahilor", era un simplu țăran, vorbitor doar al limbii copte și cititor în exclusivitate al Scripturilor. Și totuși, importanța lui pentru răspândirea în universul mediteranean a unui nou stil de viață a fost considerabilă. Exemplul său s-a dovedit contagios: cam în aceeași perioadă, un alt egiptean, Pahomie, pune temeiurile vieții monastice de obște. Rezultatul? Spre sfârșitul secolului IV, mănăstirile pahomiene adăposteau mai mult de șapte mii de călugări.

Aceste cazuri nu descriu un fenomen local strict circumscris și fără efecte în spațiile limitrofe. Ele nu reprezintă, în opinia noastră, un răspuns la criza economică regională sau la schimbări ideologice la scara unei singure provincii a Imperiului. Apariția monahismului este mai curând expresia unei transformări mai ample, antrenând întregul spațiu mediteranean. Acești țărani egipteni, nevorbitori de greacă sau latină, știau totuși să se facă înțeleși.[6] Comportamentul lor nu era pur „idiomatic", ci se lăsa

6 Confruntarea dintre Sfântul Antonie și câțiva filozofi păgâni ipostaziază în fond întâlnirea dintre cele două lumi, universul greco-latin și creștinism, două lumi care intră în contact și încep să caute limbajul comun al unui posibil dialog: „Era de-o mare înțelepciune. Și, lucru de mirare, fără să fi studiat, era pătrunzător și inteligent. într-o zi doi filozofi păgâni veniră să-l vadă pe Antonie pentru a-l ispiti. Locuia pe atunci în muntele

tradus în termenii și conceptele unei mentalități colective: la mai puțin de un deceniu de la moartea sfântului Antonie, Melania, o bogată matroană romană, văduvă din tinerețe, decide să-și lase fiul la Roma pentru a îmbrățișa „viața îngerească" în Țara Sfântă, aproape de Muntele Măslinilor. Câțiva ani mai târziu, Paladie, un tânăr de familie bună și de-o aleasă cultură, decide și el să urmeze școala pustiei. Va transforma ruptura de lume și asceza într-o pregătire pentru cariera ecleziastică la care va fi mai târziu chemat.

Descrierea contextului ideologic și istoric al Imperiului Roman al primelor secole creștine ar putea demara cu întrebarea următoare: cum s-ar putea explica fascinația unei matroane romane și a unui tânăr admirator al lui Platon[1] pentru modelul de viață al unor bărbați atât de îndepărtați de universul vieții lor, de statutul lor social și de preferințele lor intelectuale? Care era codul comun al tuturor acestora, cod care permitea comunicarea între ei? Căutarea acestui limbaj ne va conduce la descoperirea marilor linii ale unui context ideologic, religios și social care a făcut posibilă înțelegerea lor reciprocă.

Pentru a da o imagine coerentă problematicii care ne interesează, trebuie să luăm în considerare mai multe tendințe convergente. Se cuvine să menționăm mai întâi înclinația către austeritate și chiar asceză care se observă în mediile păgâne, mai

din afară. Dar el, înțelegând de pe fețele lor cu cine avea de-a face, ieși la ei și le spuse prin- tr-un tălmaci 'De ce v-ați obosit atât, filozofilor, pentru a vedea un prost?' Ei răspunseră că nu era prost, ci foarte înțelept. El le spuse atunci: 'Dacă ați venit la un prost, osteneala voastră e zadarnică, dar dacă mă credeți înțelept, *faceți-vâ ca mine.* Se cuvine într-adevăr să urmăm binele. Dacă eu aș fi venit la voi, aș fi făcut ca voi, dar fiindcă ați venit voi la mine, *faceți-vâ ca mine:* eu sunt creștin'. Filozofii plecară lăudându-l, fiindcă vedeau că până și dracii se temeau de Antonie.", Sfântul Atanasie al Alexandriei, *Viața lui Antonie, 73,*1, introducere, ediție critică, traducere, note și indice de GJ.M. Bartelink, Paris, Cerf, coll. «Sources Chrétiennes», nr. 400,1994.

cu seamă sub influența curentelor filozofice[7] [8]. La aceasta ar trebui să adăugăm îndată consecințele durabile ale felului de viață prescris aristocrației grecești sau romane de către o practică medicală ale cărei date esențiale pot fi ușor reconstituite[9]. Un al treilea element important pentru analiza noastră este crearea progresivă, începând cu Augustus, a unei noi legislații conjugale, un fenomen sincronizat cu efectul acțiunii în comun a filozofilor și medicilor asupra mentalității romane. în al patrulea rând, vom avea în vedere modificarea nevoilor și practicilor religioase, în mod manifest mai ales începând cu secolul III d.Hr. Trăsăturile principale ale noii religiozități sunt: un sentiment din ce în ce mai vizibil al rupturii între un univers interior bogat și prețios și lumea exterioară[10], o atenție din ce în ce mai evidentă acordată angajamentului religios individual și o creștere a interesului pentru credințele și practicile asociate cu promisiunea mântuirii personale.[1]

Din conjugarea acestor tendințe culturale diverse s-a născut un curent de idei ale cărui amploare și consecințe nu s-ar putea explica decât prin efectul acțiunii lor comune asupra spiritului și trupului păgânilor și creștinilor din primele secole după lisus

7 Cartea lui Paladie despre viața Sfântului loan Gură-de-aur, *Dialogus de vita S.Johanni Chrysostomi,* a avut drept model *Phaidon* al lui Platon.

8 M. Meslin, *L'Homme Romain: des origines au I[er] siècle de notre ère,* Bruxelles, Complexe, 1985, p. 143-163.

9 A se vedea, între alții, J. Pigeaud, *La Maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique,* Paris, Les Belles Lettres, 1981 și D. Gourevitch, *Le mal d'être femme (ou la femme et la médecine dans la Rome antique),* Paris, Les Belles Lettres, 1984.

10 „Mai întâi, individul a avut sentimentul din ce în ce mai acut de a poseda în el însuși ceva deopotrivă valoros și totuși dureros de distinct de lumea exterioară. După generații întregi de activitate publică aparent satisfăcătoare, era ca și cum fluxul care trecea ușor din universul interior al individului către

Hristos. Motivațiile fiecăruia sunt desigur foarte diferite: în aparență nu există nimic în comun între îndemnurile la moderația sexuală ale lui Soranus sau Ruphus din Efes și sfaturile apostolului Pavel. Și totuși, la nivelul practicilor, suprapunerile sunt cu putință. Anumiți autori, precum Michel Despland, studiind întâlnirea dintre cele două concepții despre corp - a medicilor și filozofilor păgâni, pe de-o parte, și a autorilor creștini, pe de alta -, preferă să pună accentul pe ruptura produsă de apariția creștinismului și, mai mult, fac din această ruptură semnul însuși al schimbării de paradigmă care s-a produs.[11] [12] [13] Fără a neglija dimensiunea faliei, în studiul nostru am ales să privilegiem punctele de continuitate între cele două universuri culturale, fiindcă în absența acestor zone de contact prezentarea marilor procese de transformare a culturii romane în primele secole după Hristos ar fi fost dificilă.[14]

Dacă dorim să înțelegem convertirea Melaniei sau a lui Paladie, va trebui să încercăm să analizăm felul în care s-a produs

11 lumea din afară ar fi fost întrerupt." P. Brown, *The world of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad,* London, Thames and Hudson, 1971, p. 51.

12 Evoluția creștinismului în Imperiul Roman se cuvine analizată în contextul acestei transformări a sentimentului religios. Trebuie pus de asemenea în evidență felul în care viziunea creștină asupra corporalității se armoniza cu „grija de sine" caracteristică scrierilor filozofice și medicale.

13 „Creștinarea Imperiul Roman e însoțită de o modificare în profunzime a stilului de viață: raportul față de corp și tematizarea sexualității par să fie în chiar miezul schimbării culturale realizate cu ocazia trecerii de la civilizația antică la cea a creștinilor." M. Despland, *Christianisme, dossier corps,* Paris, Cerf, 1987, p. 31.

14 Procesul de contact și de influență între păgânism și creștinism va fi examinat în secțiunile dedicate respectiv evoluției legislației maritale romane ("Corpul și legea") și conflictului dintre cele două viziuni antropologice ale comunității creștine din Corint ("Corint. Corpul în antropologia paulină").

adoptarea modelului creștin de viață ascetică de către anumiți membri ai elitei romane, pregătită în prealabil pentru aceasta de către învățătura filozofilor, prescripțiile medicilor și deciziile legislative referitoare la instituția conjugală. Convertirea acestor persoane eminente nu e, desigur, un indicator al unei metamorfoze rapide și complete a societății romane. Avem mai curând de-a face cu un proces în care cei doi poli se transformă într-un mod deopotrivă lent și reciproc. Nu ar trebui, prin urmare, să neglijăm adaptările suferite de reprezentările creștine ale corporalității într-un univers cultural radical diferit de lumea în care acestea s-au ivit. Pe de altă parte, ar fi eronat să acordăm atenție doar similitudinii superficiale a ideilor și practicilor și să neglijăm distanța care separă cele două proiecte de viață: unul care caută moderația și stăpânirea de sine din scrupul de igienă și ecuanimitate și, pe de altă parte, celălalt, întemeiat pe așteptarea unei plenitudini în raport cu care orice bucurie pământească‘e nesemnificativă.

Filozofie a stăpânirii de sine, terapeutică a exceselor corpului, legislație dedicată controlului sexualității conjugale, religii ale inițierii și mântuirii - acestea sunt marile fenomene culturale pe care le vom trece în revistă mai pe îndelete[1] înainte de a le consacra analize aprofundate. Efectul acțiunii comune a acestor fenomene distincte este apariția unei culturi noi, mai vizibil focalizată asupra nevoilor și valorilor persoanei. în termenii lui Peter Brown, aceste fenomene au contribuit la trecerea de la o „epocă a parității" - întemeiată pe preeminența colectivului asupra individualului - la o „epocă a ambiției". în domeniul politic, această transformare se traduce printr-o concentrare, dublată de o „personalizare" din ce în ce mai mare a puterii în mâinile unei elite foarte restrânse, obligate să mobilizeze toate resursele filozofiei și religiei pentru a-și defini noul statut.[15 16]

15 Vezi *infra,* capitolul „Grija față de corp. Subiectul cercetării".

16 Paul Veyne explică apariția acestei noi etici a aristocrației romane într-o manieră diferită, dacă nu chiar opusă: prin transformările ideologice și politice conducând la „trecerea de la o aristocrație concurențială (feudală, într-un fel,

Toate marile fenomene culturale pe care le-am evocat - filozofie, medicină, religie, drept, politică - contribuie, fiecare în parte, la apariția unei noi reprezentări antropologice. E limpede că omul religiei romane tradiționale e radical diferit de creștinul convertit: are o altă înțelegere de sine, alte repere, alte scopuri. într-o manieră generală și ușor metaforică, s-ar putea probabil afirma că omul Imperiului e mai preocupat de sine decât erau predecesorii săi. încearcă să găsească în sine însuși rațiunea de a fi și nu se mai concepe drept ineluctabil cuprins în fluxul unui destin colectiv. întors către sine însuși, el vede în propriul său **corp** una dintre primele probleme de soluționat. Ce este acest corp, care e natura sa, cum poate fi înțeles și cum poate fi adaptat noilor condiții de viață? Corpul, credem, este locul geometric, spațiul de contact al tuturor marilor curente ideologice despre care am amintit mai sus. El este nucleul de cristalizare al unui nou discurs antropologic și cel mai bun punct de observare al schimbării orizontului cultural petrecute în epocă. înțelegerea acestor noi reprezentări ale corporalității constituie o excelentă cale de acces la întreaga dinamică a primelor secole creștine.

Caracteristicile demersului nostru vor fi impuse, e limpede, de exigențele temei alese și de opțiunile metodologice precedând analiza, în primul rând, interpretarea noastră va recurge în mod privilegiat Ia texte, înțelese drept obiecte sociale, în sensul definit mai sus. Ambiția noastră principală va fi de a pune în evidență relații semnificative (sau semnificante, în sensul lui Sartre - cf. infra p. 59) vehiculate de documentele analizate. în acest sens, plecăm de la premisa că, într-un text, noțiunea de corporalitate se constituie la punctul de întâlnire a unor relații foarte complexe: de pildă, discursul filozofilor stoici asupra corpului poate fi înțeles doar dacă se iau în considerare realități foarte diferite, precum structurarea puterii politice la Roma, rolul educației, definirea statutului elitei politice și culturale în perioada Imperiului etc.

caracterizată prin rivalități feroce între clanuri) la o aristocrație de serviciu, în sânul căreia se face carieră grație bunelor raporturi între egali." P. Veyne, *La société romaine,* Paris, Seuil, 1991, p. 91.

în al doilea rând, ni se pare evident că semnificațiile corpului se definesc pe fundalul unui context istoric și cultural specific: punerea în context va face așadar parte dintre exigențele elementare ale analizelor noastre și se va întemeia pe premisa istoricității[17] oricărei definiții a corporalității.

în al treilea rând, demersul nostru va favoriza complementaritatea metodelor și instrumentelor de analiză. Direcțiile principale ale interpretării vor fi stabilite în urma unui demers istoriografie, al cărui obiectiv va fi de a descrie circumstanțele precise ale temei analizate. La acest demers istoriografie se va adăuga un altul, de proveniență antropologică, al cărui scop va fi să pună în relief raporturile discrete dintre concepția despre corp a unei comunități specifice și celelalte caracteristici - culturale sau instituționale - ale grupului respectiv. Aceste două metode - istorică și antropologică - constituie axele studiului nostru, dar vom face de asemenea apel și la alte instrumente de analiză - de sursă filozofică, sociologică, teologică etc. - în funcție de exigențele fiecărei problematici discutate.

în primul capitol[1] al acestui volum, consacrat prezentării contextului general al epocii alese, ne propunem să demonstrăm pertinența subiectului pentru această perioadă istorică și, de asemenea, să enunțăm anticipat liniile generale ale interpretării noastre. Vom arăta felul în care subiectul nostru se constituie prin efectul convergent al mai multor curente culturale: tradiția filozofică, ideologia și practica medicale, inovațiile juridice și, în fine, modificarea „sentimentului" și comportamentelor religioase.

Al doilea capitol[18 19], metodologic în esență, va avea drept obiectiv să ne ofere cadrul epistemologic al analizei, temeiul teoretic și instrumentele empirice ale interpretării. Partea cea mai

17 Dăm acestei noțiuni sensul definit, între alții, de Hans-Georg Gadamer în cartea sa *Adevăr și Metoda.* A se vedea importanța acestei noțiuni pentru constituirea unei antropologii istorice a corporalității în capitolul „O antropologie istorică a corpului. Metoda".

18 Vezi *infra* „Grija față de corp. Subiectul cercetării".

19 „O antropologie istorică a corpului. Metoda"

importantă a acestui capitol va fi consacrată unei prezentări a tradiției occidentale moderne a hermeneuticii corporalității. Obiectivul nostru va fi dublu: mai întâi, să aratăm care sunt „prejudecățile", în sensul lui Gadamer, ale demersului nostru; în al doilea rând, să avansăm propria noastră metodă ca pe o opțiune conștientă de propria „preistorie".

Aceste două capitole inițiale formează prima parte a cercetării, intitulată „Corpul. Subiect și metodă". Cu cea de-a doua parte a parcursului nostru - „Hermeneutici seculare ale corporalității" - începe analiza aplicată a unora dintre fenomenele culturale anterior identificate și sumar descrise. Această parte secundă cuprinde, la rândul ei, două capitole. Primul[20] tratează tema reprezentărilor corporalității în stoicismul imperial roman. în cursul acestui capitol, vom introduce și câteva considerații asupra rolului medicinei epocii în nașterea unei viziuni antropologice dominante, efect al acțiunii convergente a filozofilor și medicilor. Capitolul următor[1] al acestei părți secunde va lua drept punct de plecare descrierea precedentă a acestei noi viziuni antropologice pentru a încerca să arate că schimbările legislației conjugale începând cu Augustus pot fi considerate niște consecințe - fie și indirecte - ale climatului ideologic și etic creat în principal de către stoicism. Una dintre mizele importante ale acestui capitol va fi de a urmări transformările dreptului conjugal imperial în paralel cu trecerea progresivă la creștinism a Imperiului.

Cea de-a treia parte a acestui volum, „Hermeneutici religioase ale corpului", cuprinde trei analize distincte, dar strâns articulate. Prima[21 22] va fi consacrată esenismului, o mișcare religioasă care pune în scenă reprezentări specifice ale corporalității. Ne propunem să arătăm că există un raport de condiționare între caracterul apocaliptic[23] și escatologic al esenismului, pe de-o

20 „Corpul și puterea. 0 perspectivă asupra antropologiei stoice"
21 „Corpul și legea"
22 „Corp și revelație. Esenismul"
23 „Apocaliptic" în acest volum, nu are semnificația, generalizată de cultura pop contemporană, a unui eveniment catastrofic și final, deznodământ deopotrivă neașteptat și tragic al lumii

parte, și practicile ascetice specifice esenismului, pe de alta. Al doilea capitol[24] al acestei secțiuni a cărții va analiza semnificațiile corpului în antropologia apostolului Pavel. încă o dată, demersul nostru va urma o cale specifică, fiindcă ne vom focaliza exclusiv asupra funcțiilor corporalității în conflictul dintre apostolul Pavel și o fracțiune dizidentă a Bisericii din Corint. în cea de-a treia secvență[25] a acestei părți a volumului vom analiza semnificațiile și funcțiile corpului la Tertulian. Vom avea astfel ocazia de a expune antropologia ascetică a acestui scriitor bisericesc drept un rezultat deopotrivă al tradiției apocaliptice - de care ține și esenismul - și al unei lecturi radicale a teologiei pauline.

noastre. în cartea noastră, adjectivul „apocaliptic" va desemna specificul unor grupuri sau mișcări religioase ale căror credințe și practici sunt întemeiate pe cunoașterea revelată a adevărurilor divine ultime, descoperite în general înaintea sfârșitului, presupus iminent, al lumii.

24 „Corint. Corpul în antropologia paulină"

25 „O nouă profeție: Tertulian"

I. Ne vom încheia parcursul prin câteva „Concluzii", al căror dublu obiectiv este, mai întâi, de a expune bilanțul anchetei noastre și, în al doilea rând, de a-i identifica eventualele perspective.

CORPUL. SUBIECT SI METODĂ

9

1. Grija față de corp. Subiectul cercetării

1.1. Terapii ale sufletului și ale corpului

Filozofia

Se consideră în general că disprețul față de condiția umană, manifestat printr-o aversiune față de lume și de corp, este o idee a filozofiei platoniciene.[1] Totuși, asocierea cu Platon a acestui contrast sistematic între suflet și corp este departe de a fi acceptată de toți exegeții.

Această schemă binară poate avea o interpretare diferită de simpla depreciere a corpului în folosul sufletului. P. Fontaine propune o viziune care ia în considerare trei termeni: ideea, sufletul și corpul, în această perspectivă:

Ar fi mai exact să arătăm în ce fel sufletul, care se află între cele două, este el însuși mișcare către unul și mișcare către celălalt, mișcare pentru a deveni imuabil prin geometrie și dialectică, mișcare pentru a deveni perisabil prin vertijul dorinței.[26 27]

26 Unii autori prezintă dualismul ca fiind moștenirea întregii istorii a filozofiei: „Moștenirea noastră filozofică vorbește despre suflet și despre corp și ne conduce către dualism și diviziune." M. Despland, *Le Christianisme,* p. 15.

27 P. Fontaine, articolul „Le corps", *Les notions philosophiques,* tomul I, Philosophie occidentale A-L, Encyclopédie Philosophique Universelle, coordonator André Jacob, Paris, Presses Universitaires de France, p. 490.

în continuarea analizei, P. Fontaine arată că nu materialitatea sau funcția sa de a asigura contactul cu lucrurile transformă corpul într-o amenințare pentru suflet, ci farmecul său, care poate conduce sufletul către captivitate. Analizând conceptul de corp la Platon, trebuie, deci, pus accentul nu pe o negativitate funciară a corpului, ci pe pasivitatea sufletului, singura răspunzătoare pentru eșecul uniunii cu divinul.[1]

în ceea ce-i privește pe neoplatonicieni, exegeții remarcă o condamnare mai clară a corpului, a senzualității și a sexualității. Porfir - care în *Vita Plotini* vorbește despre rușinea pe care o simțea Plotin din cauza condiției sale corporale - condamnă iubirea carnală, asimilată impurității. Pentru el abandonarea corpului este condiția *sine qua non* a apropierii de divin:

Nu există alt mijloc de a atinge scopul decât acela de a se prinde, dacă pot spune astfel, de Dumnezeu și a se desprinde de corp și de senzualitatea pe care acesta o naște în suflet. *(Abst.* I, 35)

Porfir vede în „evadarea din corp" o datorie a înțelepciunii și o condiție pentru fericirea sufletului: „Porphyrus ait, ut beata sit anima, corpus esse omne fugiendum." (Sfântul Augustin, Civ., 22, 26) Plotin este și el la fel de explicit: uniunea corporală nu este compatibilă cu aspirațiile filozofice pentru că în cer nu există căsătorie. *(Enn.,* 111,5,2).

Se remarcă, astfel, la neoplatonicieni o accentuare a opiniilor lui Platon. E necesar să facem de asemenea următoarea observație: în secolul III, în vremea în care Plotin și Porfir au trăit și au scris, practica abstinenței sexuale era curentă printre păgâni și, cu atât mai multe motive, printre creștini, ceea ce nu era cazul în Grecia antică. Pentru greci abstinența nu avea decât o valoare ritualică, fără să dobândească în niciun fel semnificația mistică pe

care avea să o capete mai târziu.[28] [29] [30] Se vorbea, în contextul filozofiei cinice, de *enkrateia*| dar în sensul refuzului de a se lăsa dominat de plăcere. Deși e trăsătura definitorie a moralei cinismului, nu e vorba decât de o temperare relativă lipsită de orice încărcătură mistică. în ceea ce privește căsătoria, curentul cinic a înregistrat o evoluție care nu permite o tratare omogenă în această analiză sumară: dacă Diogene credea că înțeleptul nu trebuie să aibă alături o femeie[1], mai târziu cinicii nu vor refuza căsătoriile, pentru ca în epoca imperială uniunea conjugală să devină un ideal de viață. Pitagoreicii puneau la loc de cinste mariajul fidel și, după cum subliniază Henri Jeanmarie, în tradiția autentică nu găsim semne de asceză sexuală. Cugetările pita-goreicilor și ale succesorilor lor asupra chestiunilor legate de căsătorie i-au determinat să facă din procreare, prin excluderea plăcerii, singurul scop al uniunii. Occelus Lucanus afirmă că organele și energia omului sunt date de către zeu pentru a prezerva rasa umană și că, în consecință, procrearea este o datorie față de zeu și față de Cetate. Această ultimă idee este foarte răspândită în stoicism: pentru Epictet căsătoria este legată strict de procreare și de interesele Statului. Orice înclinație către plăcere trebuie combătută printr-o acțiune contrară. Musonius Rufus condamnă infidelitatea masculină, tolerată de tradiția

28 Vom găsi și la Porfir o opinie asemănătoare: „Nu acuzăm carnea că ar fi cauza relelor celor mari... Cauza aceasta o căutăm mai degrabă în suflet..." *(Marc.,* 29, p. 123,1).

29 H. Jeanmarie, „Sexualité et mysticisme dans les anciennes sociétés hellénistiques", în *Mystique, sexualité et continence,* texte culese și prezentate de Jacques Durandeaux, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, p. 45-61.

30 Sensul inițial al substantivului, la Platon de pildă, era acela de „stăpânire de sine, autocontrol". Cu aceeași semnificație apare și în textul nou-testamentar (la Gal 5:23, de exemplu). Mai târziu, în medii gnostice, apocaliptice sau radical ascetice, termenul dobândește sensul de abstinență sexuală, castitate, feciorie.

romană și neglijată de legislație.[31] [32] La același autor întâlnim o concepție deja răspândită în epoca imperială, și anume aceea care vedea în căsătorie uniunea totală a vieții a două persoane egale.[33] Conceptul de *homonoia,* care este fundamentul căsătoriei, trebuie înțeles mai ales în contextul filozofic al stoicismului: o manieră identică de a se comporta ca o ființă rațională și virtuoasă.[34]

Este cunoscut faptul că influența cea mai marcantă asupra moravurilor nobilimii romane în vremea Imperiului a fost cea a stoicismului.

Trebuie aduse în discuție două elemente: atitudinea față de plăcere și concepția asupra căsătoriei. Henri Jeanmarie subliniază absența valorii mistice sau soteriologice atribuite ascezei sexuale la primii stoici care, „fără să insiste, fac din *hagneia,* în sensul foarte general de puritate morală, una dintre cele două subdiviziuni (împreună cu pudoarea, *aîdos)* ale bunei cuviințe *(eulabeia)."*[1] în afară de această preocupare morală, constatată de către toți exegeții, opiniile comentatorilor sunt uneori contradictorii. Carlo Tibiletti, în prezentarea contextului filozofic care i-ar fi influențat pe primii scriitori creștini, insistă asupra

31 Diogene Laerțiu, VI, 29 și Cicero, *De finibus* III, 68.

32 Musonius Rufus, Fragmente, 12; ediția C. E. Lutz, p. 86,30; traducere în franceză de A.-F. Festugière, p. 95. Este vorba despre o exigență nouă, ținând seama de faptul că stăpânul casei dispunea de putere nelimitată asupra vieții și, deci, a corpului sclavilor săi: „între pereții unei case mari și pline de zumzetul slugilor tinere, asupra cărora domnea cu puteri absolute capul familiei, fidelitatea față de soție rămânea o opțiune personală", *cf.* Peter Brown, *Trupul și societatea,* traducere din limba engleză de Ioana Zirra, București, Editura RAO, 2000, p. 37.

33 *Ibidem,* 13B, p. 97.

34 O astfel de concepție asupra căsătoriei se remarcă în textele juridice ale secolului III. Pentru Gordian uniunea între soți este *„soda rei humanae etdivinae"* (CJ. 9,32,4), iar Modestin crede că *„Nuptiae sunt coniuctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communication* (D.23,2,1).

contribuției stoicismului la nașterea unui mare curent ascetic în primele secole după Hristos.[35] [36] O opinie diferită propune Paolo Frassinetti, care evidențiază raportul dintre exaltarea funcției publice a căsătoriei în stoicism și apariția unei noi reprezentări antropologice.[37]

Pentru a înțelege bine opiniile stoicilor, trebuie ca acestea să fie plasate în contextul mentalității romane. Atitudinea față de iubire la Roma era dintre cele mai ambigue, după cum arată analiza lui Pierre Grimai[38]. Venus, zeița seducției feminine, a fost multă vreme privită cu neîncredere de către romanii puritani[39]. Pe de altă parte, Roma nu putea ignora fără riscuri o divinitate ale cărei servicii puteau fi utile și a cărei putere de a vrăji era de temut.[40] Fundamentul oricărei aprecieri a plăcerii este

35 H. Jeanmarie, op. cit., p. 53.

36 „Identitatea celor două noțiuni, căsătoria și procrearea; disprețul față de plăcere; procrearea ca datorie socială sunt caracteristicile viziunii asupra căsătoriei a majorității filozofilor aduși în discuție, în special stoicii și neopita- goreicii.", C. Tibiletti, *Verginità e matrimonio in antichiscrittoricristiani,* Giorgio Bretschneider, Roma, 1983, p. 45.

37 „Școala stoică a susținut dintotdeauna cu cea mai mare convingere necesitatea publică și privată a căsătoriei: de la Antipatros din Tars, secolul II î.Hr., până la Musonius Rufus și Hierokleos din Alexandria, exaltarea instituției conjugale este constantă../', P. Frassinetti, *Gli scritti matrimoniali di Seneca e Tertulliano,* „R.I.L.", 88,1955, p. 152.

38 P. Grimai, *L'amour à Rome,* Paris, Payot, 1995.

39 „Din grija de a păstra ordinea și bunele moravuri, patricienii, care posedau, practic, depline puteri, priveau cu suspiciune această zeiță anarhică, aducătoare de tulburări și pasiuni.", P. Grimai, op. cit., p. 51.

40 Primul templu închinat lui Venus a fost construit la Roma în 295 î.Hr. pentru a domoli furia zeiței cauzată de *stuprum-u*| câtorva doamne din înalta societate. „E tentant să presupunem că această consacrare a avut loc pentru a o

conformitatea cu *mos maiorum.* Detașarea manifestată public de către patricieni, despre care mărturisește și concepția despre căsătoria tradițională, nu trebuie înțeleasă ca un dat psihologic general, ci ca o aspirație de ordin cultural a aristocrației. Și tocmai acestei aspirații i se adresează filozofii, pentru a o consolida. Plăcerea simțurilor și corpul, în calitate de sursă sau ocazie pentru plăcere, sunt obiectele privilegiate ale criticii stoiciene. Totul face parte dintr-un demers interpretativ mai vast care încearcă să distingă între partea intelectivă și cea senzitivă a omului. Aceasta din urmă trebuie să facă obiectul unei terapeutici radicale, exigență fundamentală a înțelepciunii: *„Non solum ramos amputare miseriarum, sed omnes radicum fibras evellere“* (Cicero, *Tuse.,* 111,6,13). Referindu-se la intelect, la *mens,* Cicero scrie: *„huic divino muneri ac dono nihil tarn esse inimicum quam voluptatem“ (De sen.,* XII, 39 sq.). Seneca, la rândul său, crede că plăcerea poate corupe sufletul și denunță impudoarea ca fiind cel mai mare rău: *„maximum saeculi malum, impudicitia“* (Cons. Ad. Helv., 16,3).

Aparent avem de-a face cu o condamnare fără nuanțe a plăcerii, dar această concluzie ar fi simplistă și ar fi bine să-i adăugăm alte câteva accente. Pare dificil de împăcat această austeritate stoică, ce pretinde că duce mai departe idealurile Romei antice[41] [42], cu ceea ce spun unele texte, după cum am văzut,

41 „îmbuna" pe zeiță, pentru a evita ca ea să continue să le incite pe aristocrate la acte imorale, căci aceasta era, dîntotdeauna, una dintre răzbunările cele mai comune ale lui Venus, și anume să le inspire plăceri vinovate muritorilor (și mai ales femeilor) care nu îi erau suficient de devotați.", *Ibidem,* p. 53

42 Pentru Pierre Grimai există o continuitate între exigențele lui *mos maiorum* și morala stoică; Peter Brown crede, și el, în persistența modelului etic antic: „Păgâni și creștini deopotrivă, cei din clasele de sus trăiau în ultimele secole ale Imperiului roman conform unor norme de abstinență sexuală și comportament echilibrat în public pe care le plăcea să le considere drept continuarea austerității virile din Roma

despre raporturile în interiorul căsniciei. Cum se poate ajunge la această uniune totală despre care vorbește Musonius Rufus într-un cadru marcat de rigiditatea unei morale puritane? Discuția trebuie plasată în contextul ideilor stoice asupra naturii și a raționalității. Idealul stoic se realizează prin adecvarea la raționalitatea lucrurilor și a cosmosului. înțeleptul, în viziunea stoicilor, vrea în mod liber ceea ce providența îi impune, căci aceasta nu poate fi decât în acord perfect cu rațiunea.[1] Orice acțiune care se vrea virtuoasă trebuie să țină seama de această exigență fundamentală care, după cum spune Zenon, îi cere înțeleptului să trăiască „în acord cu natura[43].[44 45] Acesta e motivul pentru care, conform aceluiași Zenon, virtutea fundamentală este *phronesis,* prudența unită cu știința.[46] De aceea orice gest și orice acțiune trebuie să fie în conformitate cu raționalitatea naturii.

în această logică, finalitățile naturale și raționale ale căsătoriei sunt, mai întâi, procrearea și, mai apoi, construirea unei vieți comune. Plăcerea are, bineînțeles, locul ei în raporturile între soți, dar nu va reprezenta scopul uniunii. La acest nivel, medicii oferă argumente moraliștilor: pentru Galenus, posibilitatea reproducerii se bazează pe diferența dintre sexe, pe atracția reciprocă și pe plăcerea intensă încercată în momentul uniunii sexuale.[4] Plăcerea nu este, deci, decât un ingredient într-un proces mai important, cel care asigură perpetuarea oamenilor și animalelor. Critica stoică a plăcerii se face în numele acestei raționalități care indică obiectivele căsătoriei și ale actului sexual.

arhaică." (Peter Brown, *The World of Late Antiquity,* p. 36).

43 Galenus, *Despre utilitatea părților,* XIV, 2 și 3, traducere în franceză de Ch. Daremberg, selecție, prezentare și note de A. Pichot, Tomul I, Gallimard, 1994.

44 M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale,* Firenze, 1967,1, p. 205—213.

45 Cicero, *De finibus,* IV, 14; Lactantiu, *Inst. div.,* 111,7.

46 E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme,* Paris, P.U.F., 1951, cap. III „La morale" și, de asemenea, de același autor, în volumul *Etudes de philosophie antique,* Paris, P.U.F., 1955, articolul „Quelques aspects de la morale grecque", p. 25-32.

Plăcerea nu e văzută ca un rău, dar rolul ei trebuie redus la acela de element care colaborează la realizarea unui obiectiv care o depășește: edificarea unității cuplului supus principiilor rațiunii.

Primul aspect care ni se pare important în scrierile unor filozofi este evaluarea corpului pornind de la o anumită noțiune de ordine și de raționalitate, procedeu, pe care îl vom regăsi la mulți alți autori. Pentru autorii creștini, de exemplu, exigențele la care oamenii trebuie să-și supună corpul țin chiar de natura creației lui Dumnezeu: forma corpului, frumoasă sau imperfectă, este lucrarea lui Dumnezeu și a o accepta pe deplin înseamnă a te supune voinței Sale.[47]

Al doilea aspect este legat de raportul care se poate observa, mai ales în tradiția platoniciană, între conceptul de corp și viziunea asupra lumii. E. R. Dodds vedea în deprecierea lumii, la Platon, Pitagora, Numenius etc., unul dintre fundamentele alienării omului antic.[48 49] Or, corpul, prin faptul că e material și supus schimbărilor, are în comun cu lumea inconvenientele care îl deosebesc radical de suflet și, respectiv, de universul inteligibil. Această contiguitate între viziunea asupra lumii și reprezentările corpului va fi des întâlnită, mai ales în textele autorilor creștini care, în fața venirii iminente a împărăției lui Dumnezeu, propun o relativizare a lumii și a corpului. în opinia noastră, raportul corp - lume este similar cu raportul dintre corp și comunitate: corpul ca metaforă a cetății este un loc comun al epocii. Tradiția acestei imagini începe cu Platon și, în perioada care ne interesează, apare mai ales în textele stoice, de la scrierile lui Seneca până la

47 „.. .păcătuiesc în fața Lui cele care își împovărează tenul cu farduri, își murdăresc obrajii cu roșu, își mânjesc ochii cu negru", Tertulian, *De cultu feminarum,*

48 II, 5, traducere de Alina Crîngoiu Petre, în Tertulian, *Despre idolatrie și alte scrieri morale,* ediția îngrijită și studiu introductiv de Claudiu T. Arieșan, postfață de Marius Lazurca, Timișoara, Editura Amarcord, 2001, p. 128.

49 E. R. Dodds, *Païens et chrétiens dans l'âge de l'angoisse,* traducere în franceză de H. D. Saffrey, Paris, La pensée sauvage, p. 27.

Discursurile (Diatribai) lui Epictet. în ceea ce ne privește, această imagine semnalează principala noastră temă de interes: modul în care reprezentările corpului se asociază cu structurile și instituțiile sociale. Există un raport între antropologia stoică a corporalității și noile realități ale scenei politice romane în primele secole ale erei creștine? Iată una dintre întrebările la care analiza de față va încerca să răspundă în capitolul „Corpul și puterea. O perspectivă asupra antropologiei stoice".

Medicina

Locul filozofiei în contextul cultural studiat și rolul ei în construirea „grijii de sine" care caracterizează epoca ni se par foarte importante. Despre această importanță vorbesc nu numai influențele diverse pe care ea le-a exercitat, ci și statutul ei prestigios, invidiat de anumiți autori creștini - care pretindeau că practică ei *adevărata filozofie -,* dar și de unii medici care revendicau pentru arta lor o demnitate egală cu cea de care se bucura „iubirea de înțelepciune". în *Precepte de sănătate,* spre exemplu, Plutarh afirmă că medicina trebuie privită cu aceeași considerație ca artele liberale. La fel, în *Exhortatio ad Artes Addiscendas,* Galenus așază medicina alături de „artele onorabile" și-i sfătuiește pe tinerii nobili să i se dedice cu dragă inimă. Același autor scrie un tratat al cărui titlu nu lasă nicio urmă de îndoială asupra poziției sale personale: *Medicul bun este filozof}*

Raporturile strânse dintre medicină, filozofie[50] [51] și retorică au

50 „Galenus pune problema maladiilor sufletului în medicină *și* în filozofie. Am putea spune foarte bine că e o anexare abuzivă a filozofiei... De fapt, Galenus constituie o medicină filozofică...", J. Pigeaud, *La maladie de l'âme,* p. 58

51 O idee tradițională este aceea că filozofia este pentru suflet ceea ce medicina este pentru corp. Caracteristicile comune cele mai importante ale medicinei și ale filozofiei sunt, conform autorilor epocii, aspectul lor eminamente practic și orientarea antropologică. Pentru discursul lui Aristotel, spre exemplu, despre analogiile medicale, a se vedea M. C. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics,* Princeton, Princeton University Press, 1996, capitolul

intrat, de altfel, de ceva vreme în atenția specialiștilor.[52] Pe această poziție[53] se prezintă medicina în epoca Flaviilor și Antoninilor, iar influența ei simțitoare nu s-ar putea explica altfel.[54]

Una dintre preocupările medicilor a fost să descrie anatomia și fiziologia activității sexuale și să determine astfel eventualele sale beneficii sau efecte dăunătoare pentru bărbați și femei deopotrivă.[1] In cadrul acestei discuții, un element fundamental era analiza plăcerilor provocate de uniunea sexuală: problema nu era să se găsească un ideal de moralitate, ci un regim al corpului care să fie în armonie cu poziția socială a individului, cu activitățile și mediul său. Corpul uman este conceput ca parte dintr-o structură

„Dialectică medicală: Aristotel despre teorie și practică", p. 48-77.

52 Găsim o expunere completă a raportului dintre filozofie și arta medicală în tradiția hipocratică în cartea lui J. Jouanna, *Hippocrate,* Paris, Fayard, 1992, capitolele: „La médecine en question et la naissance de l'épistémologie" și „La médecine en crise et ses relations avec la philosophie", p. 344-403. După știința noastră, în cultura română avem un singur autor, Aram Frenkian, care a dedicat un studiu important - citat și azi de savanți occidentali - cu referire la raporturile dintre filozofia clasică greacă și medicina hippocratică: Aram M. Frenkian, *La méthode Hippocratique dans le* Phèdre *de Platon,* București, Imprimeria națională, 1941.

53 Statutul prestigios al medicinei se află, uneori, în raport direct cu poziția înaltă a medicilor ale căror scrieri s-au conservat: Galenus, medic oficial al curții imperiale sub Marc Aureliu și Comodus, a fost una dintre figurile intelectuale cele mai influente ale epocii sale.

54 „în această calitate medicina nu era concepută ca o simplă tehnică de intervenție, făcând apel, în cazul îmbolnăvirii, la remedii și la operații. Ea trebuia, de asemenea, sub forma unui corpus de cunoștințe și reguli, să definească un mod de viață, un mod de raportare reflectată la sine, la corpul propriu, la hrană, la veghe și la somn, la diferitele activități și la mediu.", M. Foucault, *Le souci de soi,* Paris, Gallimard, 1976, p. 122.

complexă, supus la înrâuriri dintre cele mai diverse și influențând, la rândul său, o serie considerabilă de alte elemente. Corpul este locul unde se întâlnesc acțiuni diverse venind din două direcții: din exterior - mediul, spațiul de locuit, hrana - și din interior - stările de spirit condiționate de mecanica fragilă a umorilor. Să-1 ascultăm pe Galenus reamintindu-le incredulilor ceea ce învăța întreaga tradiție hipocratică:

întorși la rațiune, cei nemulțumiți de ideea că mâncarea poate să-i facă pe unii mai cumpătați, pe alții necuviincioși, în stare sau nu să se controleze, curajoși, lași, blânzi, amabili, iubitori de ceartă și dispută, să vină la mine ca să învețe ce trebuie să mănânce și să bea. Se vor folosi din plin de filozofia etică și, în plus, legat de facultățile sufletului rațional, vor înainta către virtute, dobândind mai multă inteligență și memorie. în afară de mâncare, băutură și suflu, îi voi învăța și despre temperamentele mediului și locurile pe care e bine să le alegi sau să le eviți.[55] [56]

Cât despre activitatea sexuală, ea se bazează, după Galenus, pe o simetrie morfologică perfectă și pe o identitate fiziologică între bărbat și femeie. Ambii au un aparat sexual constituit în mod identic:

Toate părțile bărbatului se găsesc și la femeie; nu există diferență decât într-un punct și de aceasta trebuie să ținem seama mereu, că părțile femeii sunt interne și cele ale bărbatului externe, începând
de la regiunea numită perineu. încercați să vă imaginați părțile... scoateți în afară părțile femeii, trageți înăuntru pe cele ale bărbatului, și o să vedeți că sunt întocmai.[1]

55 A se vedea teza Christinei Bonnet-Cadilhan, *L'anatomo-physiologie de la génération chez Galien,* sub îndrumarea Daniellei Gourevitch, prezentată în 1997 la École Pratique de Hautes Etudes (secțiunea a IV-a), accesibilă on-line la adresa http://www.bium.univ-paris5.fr/.

56 Galenus, *Facultățile sufletului urmează temperamentele corpului,* 9, în volumul *L'âme et ses passions,* introducere, traducere în franceză și note de V. Barras, T. Birchler, A.-F. Morand, prefață de J. Starobinski, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

în ceea ce privește explicarea acestei reprezentări a corpului, întâlnită și la Aristotel[57] [58], putem avansa două ipoteze care, de altfel, nu sunt contradictorii: 1. o pretenție de raționalitate, mai întâi, o nevoie de ordine care exclude și consideră aberantă orice diferență și 2. lipsa observațiilor directe asupra corpului femeii.[59]

Toate teoriile medicale referitoare la femei sunt rezultatul unor extrapolări logice, de ordin morfologic și fiziologic, care se construiesc pornind de la observații făcute fie pe animale, fie pe corpul bărbaților. Chiar și libertatea moașelor de a cerceta corpul unei paciente este redusă. în aceste condiții, s-a recurs la logică și la un sistem de analogii care nu sunt neapărat exacte[60]: din cauza asocierii dintre sânge și spermă, medicii credeau în mod unanim că perioada fecundă a femeii coincide cu cea a ciclului menstrual.[61] în afară de uter și col utérin, termenii utilizați pentru a descrie aparatul genital feminin sunt luați din vocabularul folosit pentru bărbați. întâlnim astfel testicule, canal spermatic, spermă, într-o descriere care îi acordă bărbatului statutul de referință

57 Galenus, *Despre utilitatea părților,* XIV, 6.

58 A se vedea, între altele, *De generatione animalium,* 1,2,716a, text ales și tradus în franceză de P. Louis, Paris, C.U.F., 1961.

59 Metoda analogică - a construi invizibilul pornind de la date vizibile - este unul dintre instrumentele esențiale în constituirea cunoștințelor medicale în antichitate. Acest demers face parte, de altfel, din orizontul epistemologic al epocii, pentru că întâlnim același tip de raționament la filozofi, istorici etc. A se vedea J. Jouanna, *op. cit.,* p. 411-452.

60 Această lipsă de precizie caracterizează toată tradiția hipocratică, după cum subliniază foarte bine J. Jouanna: „Probabil că în legătură cu aparatul genital al femeii și-au lăsat medicii cel mai mult imaginația liberă. Uterul, considerat pe bună dreptate cauza maladiilor feminine, este supus unor călătorii bizare în interiorul întregului corp.", *Ibidem,* p. 438.

61 în plus, medici ca Diode din Carystos (340-260 î.Hr.) sunt convinși că perioada menstruației este sincronizată la toate femeile.

unică sau privilegiată și femeii o poziție secundă a cărei originalitate este uneori echivalentul defectului:

Testiculele sunt situate lângă uter, câte unul de fiecare parte, și primesc o circumvoluție de canale asemănătoare celor ale bărbaților; totuși, aceste canale nu conduc către același loc pentru că nu în exterior, ca la bărbat, ci în propriul său uter trebuie să ejaculeze femeia. De aceea uterul, făcut parcă să se întâlnească cu canalul spermatic, își întinde excrescențele alungite către margini, prin care primește sperma.[1]

Metoda analogică, mult utilizată de medicii Antichității, i-a făcut pe unii exegeți contemporani să se întrebe dacă nu cumva reprezentarea femeii era redusă, în textele medicale, la imaginea simetric negativă a bărbatului.[62 63] Trebuie subliniat faptul că femeia, chiar imperfectă, e totuși complementară bărbatului, iar cei doi exprimă împreună ordinea perfectă a creației și orientarea teleologică a ființelor:

Femela e imperfectă în raport cu masculul dintr-un prim motiv capital, și anume că este mai rece... al doilea motiv reiese din disecție... într-adevăr, părțile genitale au fost construite în interior... ele fac din femelă o ființă inferioară animalului desăvârșit în toate punctele; dar pentru specie, în general, aceste părți nu sunt de o utilitate mediocră, căci femela era necesară. Creatorul, să nu credeți altfel, n-ar fi creat dinadins și ca mutilată jumătate din întreaga specie, dacă această mutilare n-ar fi de o mare utilitate. Fetusul are nevoie, mai întâi pentru formarea și

62 Galenus, *De semine,* II, 1, text editat, tradus și comentat în engleză de P. De Lacy, *Corpus Mediocrum Graecorum,* Leipzig, 1992 (traducerea în franceză a fragmentului: C. Bonnet-Cadilhan, *L'anatomo-physiologie de la génération chez Galien,* p. 68).

63 Aline Rousselle, spre exemplu, constată: „Capitolelor despre îngrijirea sănătății, făcute pentru bărbați, le corespund cărțile *Corpusului Hipocra- tic* despre bolile femeilor, toate în legătură cu zona genitală, cu uterul." A. Rousselle, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, II*[e]*-IV*[e] *siècles de l'ère chrétienne,* Paris, Presses Universitaires de France, 1983, p. 37.

apoi pentru dezvoltarea sa, de o cantitate considerabilă de materie. Trebuie atunci din două lucruri unul: ori să-i fure hrana celei care-1 poartă, ori să ia ceea ce ea are în exces. Or, nu era de dorit să-și lase mama fără hrană și i-ar fi fost imposibil să ia hrana în exces dacă femela nu s-ar fi lipsit cu ușurință de acest surplus și l-ar fi consumat. Era, deci, de dorit ca femela să fie rece în așa fel încât să nu poată consuma toate alimentele... Dintr-un singur principiu imaginat inteligent de creator, acela conform căruia femela este imperfectă față de mascul, decurg, deci, toate dispozițiile necesare generării animalului: imposibilitatea ca părțile femeii să iasă în afară, acumularea unui surplus de aliment util, o spermă imperfectă, un organ scobit capabil să primescă sperma perfectă.[1]

Pentru acești medici, activitatea sexuală în cadrul căsătoriei nu avea alt obiectiv decât reproducerea. La motivațiile de ordin filozofic sau social, medicii adaugă o alta, prin intermediul teoriei *pneumei.* Se pleacă de la lucruri foarte simple: de la importanța respirației, a „suflului vital“, pentru întreținerea vieții. Viața intră în corp prin intermediul acestui suflu, care, după aceea, este distribuit în corp prin acțiunea lichidelor organismului, în primul rând sângele, dar și sperma. Creierul are funcția cea mai importantă, aceea de a transforma suflul în *pneuma* psihică. Este atunci logic ca orice scurgere, voluntară sau involuntară, de lichid organic să fie un mod de pierdere a *pneumei.*

In acest sens, medicii lansează avertismente foarte serioase împotriva oricărui exces:

Când, în urma exceselor sexuale obișnuite, toată sperma a fost evacuată, testiculele atrag din venele suprapuse tot lichidul seminal pe care acestea îl conțin. Or, acest lichid nu se găsește aici decât într-o cantitate mică, amestecat cu picături de sânge; private în mod violent de acest lichid de către testicule, care au o acțiune mai energică decât a lor, venele atrag la rândul lor venele situate deasupra lor, acestea, din nou, pe cele care vin după, și acestea din urmă pe cele care le sunt alăturate. Această mișcare de atracție nu încetează înainte ca mișcarea să fie extinsă în toate părțile corpului. Deci dacă această mișcare se efectuează continuu, și dacă toate vasele și toate părțile vor continua inevitabil să se epuizeze, până când partea cea mai puternică e, în

cele din urmă, satisfăcută, se va întâmpla în această situație ca toate părțile ființei vii să rămână nu numai fără lichidul seminal, ci și fără suflul vital.[64 65]

Moderația, recomandată de filozofi sau favorizată de tradiție și de lege, are un nou argument. Dacă vizează nașterea de copii, uniunea sexuală este legitimă în cadrul căsătoriei, dar nu este totuși lipsită de pericole. Actul sexual atrage atenția gravă a medicilor care precizează: momentul cel mai convenabil, exercițiile fizice pregătitoare, regimul alimentar, perioada de fertilitate a femeii. Acest regim are drept scop crearea tuturor condițiilor pentru ca obiectivul uniunii sexuale, conceperea unui-copil, să fie atins. E unica împrejurare în care ejacularea este legitimă, pentru că suflul vital nu se pierde, ci contribuie la formarea unei noi ființe umane.

Citind aceste recomandări, ne putem întreba: pe ce loc așază medicii două elemente care par a fi tot timpul prezente într-o relație amoroasă, dorința și plăcerea? Cum le integrează în acest sistem foarte îngust, făcut din analogii și condiționări? Pentru Galenus sensul dorinței *(epithumia)* și al plăcerii este dat de participarea lor la actul sexual pe care îl incită.[1] Ceea ce este cel mai important, bineînțeles, este obiectivul și nu mijloacele de a-1 atinge. La această evidentă subordonare, a dorinței și plăcerii față de concepție, se adaugă și alte elemente care le discreditează. în ceea ce privește plăcerea, se cuvine să adăugăm că nu e obligatoriu să fie împărtășită de către soți în timpul uniunii: după unii medici, doar femeia are nevoie să simtă plăcere pentru a concepe, în timp ce pentru bărbat e preferabil să rămână rece.[66 67]

64 Ga lenus, *Despre utilitatea părților,* XIV, 6.

65 Oribasius, Colecție medicală, XXII,2, în *Oeuvres d'Oribase,* traducere în franceză și comentariu de U. C. Bussmaker, Ch. Daremberg, Paris, Baillière, 1851-76.

66 Galenus, *Despre utilitatea părților,* XIV,2.

67 Hipocrate, *Despre sterilitate, V,* în *Oeuvres complètes d'Hippocrate,* text și traducere în franceză de E. Littré, Paris, Baillière, tomul VIII, 1844. Hipocrate asociază, de altfel, plăcerea femeii cu eliberarea spermei feminine, necesară

Legitimitatea plăcerii este fondată pe faptul că, la femei, condiționează conceperea copiilor. Cât despre dorință, aceasta este, după Athenaios sau Galenus, un obstacol în munca filozofului.[68]

Imaginile bărbatului pe care ni le oferă filozofii sunt diferite de cele ale femeii. Regimurile recomandate bărbaților au scopul de a-i menține pe acești indivizi, care sunt, în mare parte, importante personaje publice, într-o stare de sănătate adecvată cu statutul și preocupările lor: pentru cei care se dedică lecturii și studiilor *(literarum cupidi),* de exemplu, Celsus recomandă un regim dintre cele mai stricte, privind digestia, odihna, *curatio corporis,* băile etc. Despre femei aproape că avem impresia că ni se prezintă mereu niște bolnave: medicii nu par preocupați să păstreze starea de sănătate a femeilor. Dimpotrivă, par tot timpul pe cale de a le trata.[1] O altă observație: în *Corpusul Hippocratic* patologia feminină pare legată în mod obligatoriu de sfera genitală.

Un ultim cuvânt asupra abstinenței. E un aspect dintre cele mai complexe, pentru că produce o contradicție: medicii sunt, teoretic, în favoarea unui regim de austeritate sexuală din motivele pe care le-am prezentat, dar nu pot să nu constate tulburările pe care abstinența pare că le provoacă. La tinerele fete care, odată venită vârsta pubertății, nu se căsătoresc, Galenus descrie tulburări foarte serioase, apărute pentru că menstruația

reproducerii. (A se vedea Hipocrate, *Despre procreare,* text și traducere în franceză de R. Joly, Paris, C.U.F., 1970.)

68 „Galenus propune să se reducă efectele acestei „situații incomode" nu prin constrângerea unui regim zilnic, pe care îl prescrie, totuși, celor care doresc, ci printr-un compromis pe care îl numește castitate: ejacularea masculină rapidă, eventual prin masturbare, dar de preferință într-un act sexual. Această ejaculare igienică masculină ignoră în mod deliberat dorința feminină.", A. Rousselle, op. cit., p. 101-102.

nu putea fi evacuată din cauza virginității fetei.[69] [70] Nu e vorba numai de perturbări de natură fiziologică - amorțeală, frisoane, febră - ci și de tulburări psihice: temeri, viziuni, porniri suicidare și gânduri criminale. Cauza acestei maladii nu era decât stagnarea sângelui în corpul tinerelor, dar ele se pot vindeca prin căsătorie:

Recomand tinerelor fete, confruntate cu astfel de accidente, să se mărite cât mai repede posibil; într-adevăr, dacă rămân însărcinate, se vor vindeca. în caz contrar, chiar în perioada pubertății sau la puțin timp după aceea, vor suferi de această afecține, sau, dacă nu, de o alta.[71]

Logica este, încă o dată, impecabilă: femeia își dobândește pe deplin condiția în urma a două evenimente, debutul ciclului și, mai ales, prima sarcină. înaintea conceperii primului copil, fata nu este femeie decât în mod potențial, situându-se astfel la un nivel intermediar, precar și periculos prin aceste consecințe. Maladia abstinenței pe care o prezintă medicii nu este decât rezulatul acestei stări nedefinite, neordonată de un cod specific. Transformarea pe deplin a unei tinere fete în femeie, consacrarea și legitimarea ei în fața oamenilor și a zeilor este privilegiul exclusiv al maternității.

Prezentarea noastră nu este exhaustivă: am încercat doar să amintim elementele esențiale, în opinia noastră, în contextul cultural al epocii, faptele care reprezintă o tendință generală și nu numai problematica particulară a unui domeniu riguros delimitat:

69 „De asemenea, devine clar, în istoria ginecologiei, că sănătatea femeii nu poate fi niciodată garantată pe deplin. Conform textelor hipocra- tice, existența feminină este reprezentată ca o stare precară.", în H. King, *Hippocrate's Women. Reading the female body in Ancient Greece,* London and New York, Routledge,1998, p. 203.

70 Este vorba de *morbus virgineus* a cărui tradiție, foarte lungă, începe cu *De virginibus morbis,* tradus în tomul VIII al ediției Littré.

71 Galenus, *De locis affectis,* V, traducere în franceză de Ch. Darenberg, în *Oeuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien,* Paris, Baillières, 1854-6.

raporturile dintre bărbat și femeie în imaginarul medical, asocierea exclusivă a sexualității cu reproducerea, chestiunea plăcerilor și legitimitatea lor, abstinența și efectele ei. E vorba, bineînțeles, de o serie de teme asupra cărora medicina epocii nu deține monopolul.

în opinia noastră, ceea ce caracterizează cel mai puternic medicina Antichității e capacitatea ei de a construi o etică.[1] Utilizând reprezentări specifice ale corporalității, făcând apel la un imaginar științific și la o terapeutică elaborată, medicina a reușit să propună în primele secole creștine, mai ales elitei imperiale, un *modus vivendi* adecvat unor noi condiții de viață.[72] [73] îmbinarea filozofiei cu medicina nu este efectul, după cum am putea crede, caracterului eminamente speculativ al celei din urmă sau al naturii în principal practice a pri- meia. Articularea lor este mai degrabă rezultatul vocației lor comune de a produce o etică, adică de a conduce la efecte sociale vizibile și măsurabile. Asocierea atitudinilor și a comportamentelor, ca efect al ideologiei medicale, face posibilă o cercetare de tip antropologic pornind de la textele medicale ale Antichității.

Dreptul

72 Asocierea dintre medicină și etică este, în primul rând, consecința faptului că, foarte devreme, medicii și-au elaborat deontologia propriei profesii: „Față de bolnav medicul are îndatoriri pe măsura nobleței unei arte a cărei finalitate apare legată, în mod evident, în gândirea greacă, de supraviețuirea și fericirea individului." J. Jouanna, op. cit., p. 179.

73 „Filozoful și medicul, având, de altfel, cunoștințe comune și interacționând, au contribuit la definirea trăsăturilor generale ale familiei romane în timpul Imperiului... educația, alegerea partenerului, mijloacele de a înfrunta existența, mai ales în crizele politice. Această acțiune s-a exercitat asupra marilor familii aristocrate, romane și italice, dar și în familiile provinciale...", A. Rousselle, „Gestes et signes de la famille dans l'Empire romain", în *Histoire de la famille. I. Mondes lointains,* A. Burguière, C. Klapisch-Zuber, M. Segalen și F. Zonabend (coordonatori), Paris, Armand Colin, 1986, p.305.

Care ar putea fi legătura dintre drept și corp? Cum și unde se articulează corpusul de legi și legile corpului? Un punct de plecare: „Fără încetare legea se scrie pe corp. Ea se gravează pe pergamentele făcute din pielea supușilor săi.“ (Michel de Certeau)

O definiție minimală a dreptului trebuie să menționeze faptul că acesta este locul de articulare a privatului cu socialul, a dimensiunii individuale cu cea comunitară. Trebuie să menționăm, de asemenea, că dreptul, prin faptul că impune norme, construiește poziții de referință pentru conduita oamenilor și definește autorități care trebuie urmate. Una dintre primele funcții ale dreptului este aceea de a-i indica pe deținătorii puterii într-o societate, fie ei indivizi sau instituții.

Dreptul vizează o anumită adecvare a comportamentelor private la interesele generale ale grupului, oferind, aparent, imaginea unei mișcări regularizatoare, de sus în jos, dinspre social către individual. E o imagine limitată, mai întâi pentru că ignoră mișcarea care determină individualul să-și codifice nevoile de siguranță și de ordine și să facă din acestea norma întregii colectivități; limitată și pentru că vorbește despre putere într-un mod prea simplist pentru a reuși să-i definească mecanismele așa cum s-ar cuveni.

O bună caracterizare a puterii este cea avansată de Michel Foucault:

Nu există, la originile relațiilor de putere și ca matrice generală, o opoziție binară și globală între dominatori și dominați, dualitate ce s-ar repercuta de sus în jos, și pe grupuri din ce în ce mai restrânse, până în străfundurile corpului social.[74]

Ar fi potrivit, deci, să vorbim nu de putere, ci de relații de putere, care se exercită „pornind de la nenumărate puncte[4], formează „o multiplicitate de centre de rezistența \ „un țesut dens care străbate aparatele și instituțiile, fără a se localiza precis în

74 Michel Foucault, *Istoria sexualității,* traducere de Beatrice Stanciu și Alexandru Onete, Timișoara, Editura de Vest, vol. 1,1995, p. 72.

ele."[1]

E ușor de remarcat că avem de-a face cu o definiție relațională a puterii: nu o strategie monolitică și uniformă care s-ar exersa de sus în jos sub o formă mai mult sau mai puțin opresivă, ci exerciții individuale de autoritate, instabile și în continuă transformare, a căror dispunere creează și susține reacții instituționale. Din acest punct de vedere, codurile și normele privind căsătoria reprezintă, într-o societate, un cadru privilegiat pentru manifestarea acestor relații de putere.[75] [76]

Aceste considerații de ordin teoretic pot fi aplicate pe un caz concret: fără a intra aici în toate detaliile speței, vom trece în revistă modificările dreptului căsătoriei în primii ani ai Imperiului. Ce ne interesează în mod deosebit este punerea în evidență a legăturii dintre această reformă legislativă și apariția unei noi înțelegeri a corporalității în primele secole ale epocii creștine.

Instituția căsătoriei, una dintre cele mai importante în societatea romană, a fost înconjurată de grija minuțioasă a juriștilor, conștienți de rolul ei capital pentru viața cetății. Totuși, dacă dăm crezare spuselor unor istorici și poeți, către sfârșitul Republicii această venerabilă instituție nu mai era la înălțimea exigențelor de fidelitate și de puritate morală care i-au adus atâtea laude vreme de secole. în acest context, stoicismul imperial, filozofie a austerității și a moderației, ar putea fi considerat o reacție normală a elitei culturale împotriva unei anumite relaxări a moravurilor. Efectul acestui curent filozofic a fost modificarea reprezentării căsătoriei și a statutului bărbatului și, mai ales, al al femeii în sânul cuplului conjugal. Aceste modificări sunt semnalate, de asemenea, de inscripțiile funerare care arată numărul în creștere al uniunilor și, mai ales, stabilitatea lor și în alte medii decât aristocrația, în raporturile dintre soți și soții, iubirea și dorința capătă un loc din ce în ce mai important, lucru care contrastează cu răceala și stăpânirea de sine care i s-ar potrivi, cum spune Caton spre exemplu, unui cuplu roman

75 *Ibidem,* p. 73.
76 *Ibidem,* p. 80.

autentic. O scrisoare a lui Plinius cel Tânăr către soția sa ilustrează excelent noua sensibilitate:

Nu-ți poți imagina cât îmi lipsești. Motivul este, în primul rând, iubirea mea, căci nu avem obiceiul de a sta departe unul de celălalt. De aceea nopți întregi imaginea ta îmi apare vie în minte, de aceea în timpul zilei, la ceasurile când, de obicei, mergeam să te văd, picioarele mă poartă singure, cum pot zice pe bună dreptate, către camera ta, pentru ca, în cele din urmă, trist, îndurerat și de parcă mi s-ar fi închis ușa, să mă întorc din încăperea ta goală.[1]

Dorința puterii publice, mai ales în timpul principatului lui Augustus, de a interveni în legislația conjugală prin măsuri care protejează căsătoria și condamnă adulterul, ar putea fi rezultatul acțiunii filozofilor.[77 78] Care ar putea fi cauzele și consecințele reale sau așteptate ale inițiativelor juridice privind dreptul familiei în timpul principatului lui Augustus? Și apoi, ce dimensiune morală are reacția împăratului, confruntată cu tendința aristocrației de a înlocui căsătoria „de modă veche" cu legături similare concubinajului?

în anul 27 î.Hr., împăratul plănuiește să impună căsătoria membrilor clasei conducătoare, dar renunță imediat la idee. Această măsură ar fi șocat, într-atât se opunea distincției nete între sfera publică și cea privată a vieții romanilor. Totuși, începând din anul 18 î.Hr., se creează treptat un cadru legislativ menit să stimuleze căsătoria în sânul aristocrației și care prevede, în principal, reduceri de impozite, o accelerare a ascensiunii politice, onoruri speciale. Avantaje financiare erau acordate femeilor libere și sclavilor eliberați care aveau trei sau patru copii *(jus liberorum).*

Motivul acestei măsuri pare evident. Neglijarea datoriei de a se căsători nu însemna, în ochii lui Augustus, a se complăcea într-

77 Pliniți, *Scrisori,* VII, 5, text alcătuit și tradus în franceză de Anne-Marie Guille- min, Paris, Les Belles Lettres, 1928.

78 *Cf.:* „Fără o mare influență directă asupra dreptului, filozofia și medicina au avut puteri depline în definirea obiectivelor educației...", A. Rousselle, „Gestes et signes de la famille dans l'Empire romain", p. 305

o imoralitate rușinoasă, ci a da dovadă de iresponsabilitate politică: obligațiile senatorilor nu cuprindeau numai buna gestionare a treburilor publice în timpul vieții, ci și continuarea acestui demers prin intermediul fiilor. în timpul Imperiului, sarcinile administrației devin din ce în ce mai grele și mai complexe, fapt care nu putea rămâne fără consecințe asupra condițiilor de recrutare a elitei publice. Dio Cassius vorbește despre sfaturile primite de către Augustus de a spori numărul aristocraților, senatorilor și cavalerilor atât cât era nevoie pentru a asigura guvernarea Imperiului.[1] Inițiativa juridică a lui Augustus urmărea, deci, atingerea unui obiectiv politic și administrativ și nu neapărat o reformă morală a clasei conducătoare.

Să luăm un singur exemplu. Legea *Julia de adulteriis* (18 î.Hr.) pare că oferă, la prima vedere, impresia unei inițiative „moralizatoare" a puterii publice. Această lege condamna pentru adulter o femeie măritată care avea raporturi sexuale cu un alt bărbat și bărbatul care avea o legătură cu o femeie măritată. O primă observație: o legătură sexuală între un bărbat căsătorit și o femeie singură nu era adulter; la fel, nici raporturile unui bărbat liber cu femei care îi erau inferioare social: sclave, sclave eliberate, prostituate etc. în realitate, această lege nu schimbă în mod fundamental imaginea tradițională a lucrurilor. Obiectivul inițiativei lui Augustus nu este, deci, acela de a întări cadrul represiv în problema sexualității, ci de a schimba instanța care avea să se pronunțe asupra adulterului. Tribunalul familial se vede înlocuit de autoritatea publică în urma unui proces de reorganizare care „marchează o nouă etapă în evoluția începută de multă vreme, care lărgea sfera de acțiune a magistraților asupra unor domenii considerate altădată strict private."[79 80]

79 Cassius Dio, *Istoria romana,* Vol. II, traducere și note de Adelina Piatkowski, București, Editura Științifică, LII, 19,1977, p. 324-325.

80 P. Grimai, *L'amour à Rome,* p. 177.

Tendința globală sub care se grupează diversele măsuri legislative adoptate de Augustus este aceea a unui proces general de „publicizare" a sferei private a vieții. Este vorba de o intervenție a puterii imperiale care vizează introducerea unor chestiuni legate de căsătorie în domeniul public, mai degrabă din motive politice decât morale. Pentru cercetarea noastră, această mișcare devine interesantă în măsura în care face parte dintr-o evoluție de ansamblu, caracteristică pentru durata lungă: este vorba de procesul care a condus, în cultura europeană occidentală, la constituirea unei etici a individului care se îngrijește de starea sufletului și corpului său. Dar întrebarea care se pune este în ce fel legile care sporesc caracterul public al vieții private au reușit să crească interesul individului pentru sine însuși.

Există, în opinia noastră, două răspunsuri posibile. Mai întâi, aceste legi se adresează omului în calitatea sa de cetățean și, preci- zându-i responsabilitățile față de egalii săi și față de Cetate, dau o nouă consistență acestei calități: nobilul roman este invitat să-și definească mai bine statutul și să adopte o etică adecvată acestei noi situații. Trebuie să ne amintim, de asemenea, că moraliștii epocii se adresau oamenilor care dețineau responsabilități publice, recomandându-le o morală în acord cu sarcinile lor.[81]

Al doilea răspuns se referă la faptul că felul în care acționează o lege nu poate rămâne fără efect în sfera cunoașterii unei epoci: își găsește sursele în această cunoaștere și poate să-i aducă precizări sau să-i confere nuanțe. Făcând din sexualitatea cuplului

81 „Scriitorii din secolul II d.Hr. își exprimau preceptele în termeni universali. De fapt ei scriau pentru puținii privilegiați. Normele de comportare sexuală corectă pe care le-am descris erau prețuite de cei cărora le erau destinate sfaturile morale, din cauză că erau privite ca fiind în concordanță cu rafinamentul și stăpânirea de sine care îi deosebeau pe cei din familiile bune de inferiorii lor needucați. Astfel de legi ale perfecțiunii în căsătorie ca și în toate celelalte privințe nu trebuiau împărtășite cu ceilalți." P. Brown, *Trupul și societatea,* p. 37.

legitim o chestiune care aparține domeniului autorității publice, legile respective - fără a aduce schimbări simțitoare dreptului tradițional - întăresc statutul cultural al problemei și alimentează reflecția juridică și morală asupra subiectului.[82]

în capitolul „Corpul și legea“ vom încerca să privim mai îndeaproape raportul dintre acțiunea juridică și constituirea cunoașterii corpului, bazându-ne pe ipoteza că dreptul are o contribuție importantă în constituirea unui nou discurs antropologic în lumea romană. Vom fi interesați mai ales de chestiunea adulterului și vom urmări definițiile sale în evoluția dreptului roman de la Augustus până la împărații creștini.

1.2. Salvarea corpului și a sufletului

Mister și inițiere

Importanța și amploarea cultelor misterice de origine orientală în lumea romană occidentală sunt cunoscute. Dezvoltarea lor și practicile cărora le dădeau naștere provocau stupoarea, indignarea și chiar aversiunea romanilor care încă se considerau adepți ai echilibrului și sobrietății impuse de *mos maiorum.* Mărturiile câtorva autori cum ar fi Tibul, Arnobiu, Ovidiu sau Propertiu ne prezintă/flnahcz care nu se dădeau în lături de la a-și tăia venele și a-și bea propriul sânge înainte de a îl da și altor fideli, care se loveau, se flagelau și chiar se castrau, ca semn de ispășire și de fidelitate față de zeul lor.[1]

Informațiile despre aceste culte, deși ușor „anecdotice", ne permit, totuși, să enunțăm caracteristica lor principală. Prin intermediul actelor de devoțiune adesea violente, care mergeau de la abstinența alimentară și sexuală până la mutilări fizice grave, aceste culte le permiteau fidelilor o experimentare directă, sensibilă, a divinului. Nu avem de-a face cu teologii, cu definiții intelectuale ale Ființei divine, ci mai degrabă cu comportamente ritualice. Ceea ce caută adeptul este, în esență, o uniune cu

82 „Dacă sexualitatea a devenit un domeniu care poate fi cunoscut, este datorită relațiilor de putere care au făcut acest lucru posibil; în schimb, dacă puterea a putut să o ia în vizor, este pentru că tehnicile de cunoaștere, procedurile discursului au fost capabile să o învestească.", M. Foucault, *Le souci de soi,* p. 130.

divinul, rezultat al unui proces care cuprinde probe fizice, stări de transă și de posedare. Locul acestei întâlniri cu divinul este corpul credinciosului, ceea ce face ca „asceza și suferința fizică să apară foarte adesea necesare pentru a-1 aduce pe om într-o stare de purificare receptivă indispensabilă instalării zeului înăuntrul său."[83 84]

Acest tip de angajare religioasă acorda o preeminență clară soteri- ologiei: nu era vorba numai de căutarea unui destin fericit în viața de dincolo, ci și de găsirea unei fericiri cât se poate de terestre, tradusă printr-o stare de sănătate a corpului.[1] In acest context, nu e surprinzătoare învestirea corpului cu o funcție religioasă foarte importantă, dezvăluită printr-un simbolism bogat. E suficient, de pildă, să ne gândim la practicile de castrare, destul de răspândite în epocă.[85 86]

83 Tibul evocă, într-una dintre elegiile sale, un ritual divinatoriu de o violență extraordinară:

„Zeul așa poruncește să fie și chiar preoteasa,
Marea, cu glasu-i divin mi-a poruncit tot așa.
Ea, răscolită de suflul Bellonei, nu are-n deliru-i
Teamă de flăcări și nici de șfichiuirea de bici;
Fără durere, izbindu-și securea în brațe, stropește
Chipul zeiței cu-al său sânge-n șuvoaie țâșnind
Și, de o suliță-n coaste străpunsă, cu pieptul - o rană,
Cântă-ntâmplări care-i sunt spuse de zee doar ei.. ",

cf. Tibul, *Elegii,* I, VI, 44-50, în volumul *Albius Tibullus și autorii Corpusului Tibu- lian,* ediție îngrijită, text stabilit, cuvânt-înainte, traducere în metru original și note de Vasile Sav, București, Editura Univers, 1988, p. 57.

84 M. Meslin, *Réalités psychiques et valeurs religieuses dans les cultes orientaux (ler-IVesiècles),* „Revue Historique", 512,1974, Paris, Presses Universitaires de France, p. 292.

85 „Astfel, obiectivul principal al religiei era să-i însănătoșească pe bolnavi. Păgânii se rugau... în primul rând pentru sănătate." R. Macmullen, *Le Paganisme dans l'Empire romain,* tradus din engleză în franceză de A. Spiquel și A. Rousselle, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 88-90.

86 Abstinența sexuală totală era considerată o obligație absolută pentru asumarea anumitor funcții sacre. Castrarea a fost, de

Practicile de asceză alimentară, abstinența sexuală care ajunge până la consacrarea vzres-urilor divinității, hierogamiile, dansurile extatice, toate aceste elemente misterioase ale religiozității conduc la o puternică învestire simbolică a corpului. Această valorizare a corporalității exprimă o distanță radicală în raport cu religiozitatea tradițională romană: nu numai exotismul acestor practici constituie punctul de ruptură, ci, de asemenea și mai ales, caracterul eminamente personal al actului religios în noile culte. Pentru un roman tradițional, *religio* conține o serie de acțiuni care vizează, în primul rând, participarea individului la

asemenea, adoptată ca act religios: automutilarea practicată de unii adepți ai Magnae Matris era un element esențial al unui ritual de inițiere care conducea către o hierogamie cu zeița. Ca în orice inițiere, acest ritual își propune să opereze schimbarea condiției ontologice a adeptului, introducându-l - în urma unui proces de identificare cu Attis înviat - în lumea divină. Inițiatul repetă istoria sacră: Attis, fiul și iubitul Cibelei, după ce i-a promis tovarășei sale că va rămâne virgin, se îndrăgostește de nimfa Erao. Nimfa este ucisă de zeița geloasă, iar Attis, cuprins de un uriaș sentiment de vinovăție, se castrează pentru a-și ispăși trădarea. Michel Meslin e de părere că practicile fondate pe mitul de sus trebuie asociate cu acele relatări mitologice care prezintă androginul ca stare a perfecțiunii divine, semn al totalității care caracterizează lumea și timpurile sacre ale începuturilor. (M. Meslin, op. cit., p. 304). Aline Rousselle leagă castrarea practicată de fidelii Marii Mame de teoria suflului vital, prezentă în toate textele medicale ale epocii. Autoarea subliniază că emascularea vizează încetarea puterii de fecundare a adepților și nu potența lor sexuală. Castrarea elimina pierderea suflului vital prin lichidul seminal, fără să afecteze câtuși de puțin libidoul și dinamica sexuală a subiecților. Miza operației este de a păstra acest suflu vital în interiorul persoanei și de a-l converti în suflu psihic, materie mai subtilă și expresie a progresului spiritual. (A. Rousselle, *Porneia,* p. 164)

destinul întregii cetăți. Pietatea e o virtute politică, pentru că ea e dovada dorinței cetățeanului de a lua parte la viața corpului comunitar.[1] Din acest punct de vedere, religiozitatea cultelor misterice pune bazele unei alte solidarități, mai restrânse, decât solidaritatea cu cetatea. Identitatea credincioșilor nu se mai constituie prin raportarea la marea comunitate civilă, ci în legătură cu micul grup de coreligionari.[87 88]

Vestea cea buna

Pentru un roman fidel religiei strămoșilor săi, creștinismul nu părea neapărat original între numeroasele culte venite din Orient, împărtășeau aceleași caracteristici și se defineau în același mod, în contrast cu pietatea epocii clasice. Convertire, revelație, perfecționare, sfințenie erau termenii și temele lor comune.

încă de la începutul mișcării creștine, mai ales ca influență a tendințelor colaterale ale iudaismului palestinian,[89] se manifestă o preocupare pentru definirea naturii și funcțiilor religioase ale sexualității. Valorizarea castității, care nu era la început decât un fenomen local, manifestat în Egipt *(Evanghelia egiptenilor),* în Palestina *(Evanghelia lui lacob)* sau în Edessa *(Evanghelia lui*

87 „Un ansamblu de rituri codificate cu grijă, practicate pe plan strict comunitar... iată ce înseamnă religia romană tradițională/', J. Scheid, *Religion et piété à Rome,* Paris, La Découverte, 1985, p. 13.

88 „în cele din urmă, noua 'stare de spirit' îi făcea pe indivizi să creadă că aveau nevoie să-și apere identitatea punându-i limite foarte stricte. Se adaptau mai greu la comunitatea din care făceau parte și se simțeau stingheri în lumea fizică. Trăiau mândri și solitari în compania Zeului lor Unic. Prin convertire, prin acceptarea unei revelații, se îndepărtau de propriul lor trecut și de credințele majorității contemporanilor lor.", P. Brown, *The World of Late Antiquity,* p. 56.

89 D. Boyarin, "Body Politic among the Brides of Christ: Paul and the Origins of Christian Sexual Renunciation", în V. L. Winbush, R. Valantansis, *Asceticism,* New York-Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 460.

Toma), devine încetul cu încetul unul dintre semnele distinctive ale noii religii.[1] Acest manifest de austeritate și de excelență putea fi înțeles cu ușurință de o elită romană obișnuită să se teamă de slăbiciunile corpului.[90] [91] Totuși, lectura *Evangheliilor* sinoptice ne lasă impresia că, mai ales în dimensiunea sa sexuală, corpul nu e deloc o chestiune esențială. Era prezent, evident, dar ca făcând parte dintr-o problematică mai generală, a cărei miză era mai importantă decât simpla clarificare a unei chestiuni morale. Constituirea ca gen literar a exortației morale și religioase este tardivă în ceea ce constituie corpusul Noului Testament.[92] Celibatul lui lisus nu părea să-i surprindă pe cei care-1 ascultau, și abia după aproape un secol vor apărea adepți ai celibatului care vor mărturisi explicit că-i urmează exemplul.[93] Cum se explică acest fapt într-un context religios în care valorizarea pozitivă a căsătoriei e o certitudine, în interiorul unei tradiții în care celibatul nu avea o conotație religioasă specială?[94] Răspunsul ar

90 J. Daniélou, H. I. Marrou, *La nouvelle histoire de l'Eglise. I. Des origines à Saint Grégoire le Grand,* Paris, Seuil, 151-155.

91 „La motivele care ar fi putut să-i împingă pe romanii păgâni către castitate, limitarea vieții sexuale în cadrul conjugal, condamnarea avortului, dezaprobarea 'pasiunii amoroase', discreditarea bisexualității, creștinii adăugau un motiv nou și apăsător, apropierea de sfârșitul lumii, care cere puritate.", J. Le Goff, „Le refus du plaisir", în *Amour et sexualité en Occident,* introducere de G. Duby, Paris, Seuil, 1991.

92 Ch. Munier, *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne,* Berne/Frankfurt a.M./ New York/Paris, Peter Lang, 1987, p. XX.

93 Ignațiu din Antiohia, *Scrisoare către Policarp,* V, 2, în *Scrierile părinților apostolici,* traducere, note și indici de Preot Dr. Dumitru Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1995, p. 227.

94 Nu există în limba ebraică a Vechiului Testament niciun cuvânt pentru a exprima celibatul. A se vedea L. Legrand, *La virginité dans la Bible,* Paris, Cerf, 1964, p. 14; C. Ram baux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles,* Paris, Belles

putea fi oferit de o analiză a raportului între abstinență și profetism în diversele mișcări religioase generate de iudaism. E bine să reamintim că această legătură între profetism și virginitate sau abstinență sexuală avea să devină un motiv foarte răspândit în creștinism, mai ales în cel răsăritean.

Documentele descoperite la Waadi Qumrân atestă existența, la marginea iudaismului tradițional, a unei mișcări religioase animate de exigențe puternice de natură ascetică: „Comunitatea* era alcătuită din bărbați care făcuseră jurământul de „a-1 căuta pe Dumnezeu din toată inima și din tot sufletul../*[1] In sânul comunității exista un număr de indivizi care se angajaseră să respecte abstinența. Celibatul acestor membri ai mișcării trebuie situat și explicat într-un context de așteptare soteriologică: acești oameni reprezentau războinicii lui Israel care urmau să participe la lupta finală în care se vor înfrunta Prințul Luminii și îngerul Tenebrelor. Exegeții au notat că programul lor rezultă dintr-o combinare a regulilor militare ale Vechiului Testament și ale celor referitoare la leviți.[95 96] Asceza lor, după cum vedem, este definită în mod destul de riguros în cadrul tradiției iudaice. Acest angajament în celibat nu are ca motivație disprețul față de femeie, ci credința lor escatologică. Se pare că până la 25 de ani se puteau căsători cu scopul de a avea urmași legitimi; la fel, respingerea femeii nu era o obligație, ci o recomandare. Asociațiile de bărbați abstinenți erau formate în esență din familiști, iar speranța lor, ca aceea a profeților lui Israel, era de a reforma poporul ales.[97] Această reformă trecea prin disciplina sexuală tradițională, modul poate cel mai sigur de a consolida sentimentul identitar al evreilor prin punerea în evidență a unui aspect care îi distingea clar de lumea păgână.

Lettres, 1979, p. 207.

95 *Sulul Regulii,* în A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte,* Paris, Payot, 1980, p. 88.

96 Ch. Munier, *Mariage et virginité,* p.XII.

97 P. Brown, *Trupul și societatea,* p. 52.

Despre secta esenienilor ne rămân mărturiile lui Pliniu cel Bătrân, Flavius Iosif și Filon din Alexandria. Primul este surprins de austeritatea vieții acestei comunități despre care nu avea, probabil, decât informații indirecte:

Populație unică și mai uimitoare decât oricare alta în lume, fără nicio femeie, respingând orice plăcere a iubirii [...] astfel, timp de mii de secole dăinuiește un neam în care nu se naște nimeni.[98]

Observațiile sale nu pot merge mai departe de această simplă stupoare. Flavius Iosif și Filon, dimpotrivă, pentru a explica purtarea acestor asceți, puteau evoca nu numai tradiția iudaică, ci și concepții de origine stoică sau platoniciană care condamnau plăcerea și ființa care-i cădea pradă cel mai ușor, adică femeia.

Asceza eseniană caracterizează, bineînțeles, tendințe marginale ale iudaismului, dar raportul său cu religia majorității poporului nu e fondat pe opoziție. în realitate, ceea ce anima mișcarea din Qumrân era dorința de a reforma viața religioasă a întregului Israel, chiar în cadrul tradiției. Ceea ce este interesant, pentru noi, este corespondența strânsă și sistematică pe care tradiția iudaică o stabilea între abstinența acestor rebeli și vocația lor profetică. Aceasta ne face să înțelegem că celibatul lui lisus, în ochii evreilor, nu era decât starea normală pretinsă de o vocație de profet. Pentru iudaism, abstinența sexuală n-a depășit niciodată statutul de manifestare marginală, importantă nu prin ea însăși, cât pentru caracterul său de semn al unei vocații importante pentru mântuirea întregului Israel. Această idee este susținută de evoluția religioasă după distrugerea Templului din Ierusalim. Când primii rabini au început să se retragă în Galileea, după anul 132 d.Hr., situația lor în raport cu populația locală era la fel de precară și excentrică precum cea a predicatorilor creștini. în acest context extrem de dificil, nu s-a înregistrat apariția altor opinii asupra căsătoriei sau sexualității decât cele recunoscute ca fiind tradiționale.[1] S-a optat pentru continuitate și nu pentru o ruptură radicală, ceea ce însemna o acceptare, uneori ambiguă, a

98 Pliniu cel Bătrân, *Istorie naturală,* 5,15,73

sexualității: „Dorința, copilul și femeia - mâna stângă îi va îndepărta, mâna dreaptă îi va apropia."[99 100]

Această alegere reprezintă un punct de ruptură față de creștinismul care lua atunci naștere: în articolul său „Abstinență, căsătorie și viață mistică în doctrina iudaică", George Vaida subliniază diferența dintre iudaism și creștinism, al cărui „îndemn evanghelic către castitate privit ca angajament spre o stare de perfecțiune (atunci când este asumat din pură vocație) reprezintă contrariul idealului de viață propus de iudaism."[1] Pentru creștinii primelor secole, răspunsul la întrebarea despre superioritatea virginității era fără echivoc: „Bine este pentru om să nu se atingă de femeie", scria în anul 54 apostolul Pavel corin- tenilor.[101 102]

99 „Dacă un om nu-și face datoria de a crește și a se înmulți, e ca și cum ar varsa sânge", Yebamoth, în *Talmudul din Babilon,* traducere în franceză de A. Elkaîm-Sartre, Paris, Verdier, 1983, p. 611.

100Sanhedrin, 107b, în *Talmudul din Babilon,* p. 1154. Pentru o imagine a reprezentărilor ambivalente ale corporalității în iudaismul palestinian din primul secol, a se vedea: D. Boyarin, „Body Politic among the Brides of Christ: Paul and the Origins of Christian Sexual Renunciation", p. 459-478.

101A se vedea: *Mystique, sexualité et continence,* p. 95.

102Raportul dintre virginitate și căsătorie va deveni una din temele clasice ale teologiei morale creștine. Prima sa expunere sistematică o găsim la Tertulian. în secolul IV, tratatele *de virginitate* se înmulțesc până la a sugera existența unei mode, deplânsă, de altfel, de autori cum ar fi Sf. Grigore de Nyssa (în De virginitate, I, T-4', ediția Aubineau). Una dintre pozițiile cele mai echilibrate este a Sf. loan Hrisostom: „Cel care hulește căsătoria răpește și slava fecioriei. Cel care laudă căsătoria pune în lumină și mai mult minunăția fecioriei și o face mai strălucită." Sfântul loan Gură de Aur, *Despre Feciorie. Apologia vieții monahale. Despre creșterea copiilor,* traducere din limba greacă și note de Preot profesor Dumitru Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe

Scrisoarea adresată de către apostol comunității din Corint conține, explicit sau nu, marile direcții și principalele atitudini ale moralei creștine privind corporalitatea.

în corpusul de texte care formează Noul Testament nu există o expunere sistematică a chestiunii corporalității. Tocmai din acest motiv comentatorii subliniază că este „evident că orice prezentare a unei pretinse etici paleocreștine... are o nuanță conjecturală."[103] Ar trebui, deci, prezentate elementele care au jucat un rol important în literatura creștină ulterioară, fără a ne putea pronunța, totuși, foarte clar asupra importanței lor practice efective în perioada paleocreștină. Primul element care trebuie avut în vedere este o exigență crescândă privind comportamentul sexual: trebuie stăpânite nu numai actele, ci și gândurile necurate (Mat 5: 27-28). Impuritatea este, de altfel, socotită printre greșelile extrem de grave, care duc la excluderea din împărăția Cerurilor (I Cor 6: 9; *cf.* Gal 5: 19; Col 3: 5; Ef 5: 5 etc.) Pentru Sf. Pavel, desfrânarea este judecată din perspectiva întrupării și de aceea reprezintă un atentat la drepturile lui Hristos asupra corpurilor credincioșilor (I Cor 6:13). Ea este considerată și o atingere a unității comunității celor credincioși (ecclesia), pentru că este o greșeală împotriva corpului lui Hristos, căruia îi aparține creștinul (I Cor 6:15). Considerat templu al Duhului Sfânt, pentru apostolul Pavel corpul are o demnitate aparte.

Cât despre căsătorie, aceasta este unică și indisolubilă, ne învață - în numele Domnului - sfântul Pavel (I Cor 7: 10-11). Apostolul glorifică fidelitatea și egalitatea între soți și consideră că adulterul este o greșeală la fel de gravă și pentru bărbați și pentru femei.[1] Discursul moral referitor la căsnicie cuprindea două teme principale: 1. idealul căsătoriei este uniunea totală între soți, în armonie și fidelitate de-a lungul întregii vieți și dincolo de ea, și 2. femeia trebuie să-i fie supusă soțului, idee adesea corectată de

Române, 2001, X, 1, p. 17. (Din păcate, acest echilibru nu e constant; *cf. Despre Feciorie,* XVIII,1, XXX,2, XXXIX,2, XLI,1).
103Ch. Munier, *Le mariage et virginité,* p.XV.

exortațiile care insistau asupra egalității dintre soți.

Am evocat pe scurt principalele puncte din Noul Testament pornind de la care primele secole creștine vor da naștere unui discurs antropologic coerent. Constituirea acestui discurs va fi un proces foarte complex, în care un rol important îl vor juca nu numai interpretarea Scripturilor, ci și influența textelor filozofilor, juriștilor și chiar medicilor.[104] [105] Despre apostolul Pavel am putea spune că se situează la intersecția dintre iudaismul palestinian și lumea elenistică. Antropologia sa se dezvoltă în acest context conflictual și reprezintă un moment capital pentru trecerea de la un orizont cultural și istoric la o epocă nouă. în capitolele care formează a treia parte a cărții, „Hermeneutici religioase ale corpului“, vom expune funcțiile reprezentărilor corpului în trei situații istorice distincte, dar între care există, cu siguranță, o legătură: esenismul, antropologia din prima epistolă paulină către corinteni și teologia morală a lui Tertulian.

***

104în legătură cu acest subiect, Charles Munier notează: „Secole de civilizație creștină ne-au făcut să credem că acesta era un adevăr de la sine înțeles; asta ar însemna să uităm că moravurile și legile Antichității se arătau foarte indulgente față de infidelitatea soțului și împingeau la extremă inegalitatea dintre soți în sânul comunității conjugale.", *Ibidem,* p.XVIII.

105Tertulian, spre exemplu, reprezintă un caz elocvent: formația sa de avocat e vizibilă în texte cum ar fi *De prescriptione haereticorum* și, de asemenea, în figurile retorice pe care le utilizează în redactare; lecturile sale filozofice i-au adus o faimă de erudit (citează sau folosește pasaje din Thales, Anaximandru, Anaximene, Heraclit, Pitagora, Empedocle, Platon, Diogene și, mai ales, din stoici); lucrarea sa *De anima* dovedește că-i frecventa, de asemenea, și pe medici.

în paginile precedente am încercat să schițăm contextul istoric și cultural al primelor secole creștine și să indicăm pe scurt procesele și temele specifice care vor face obiectul analizei noastre. Plecăm de la ipoteza că orice reprezentare a corpului este un obiect social complex ale cărui conținut și structură sunt întotdeauna relevante pentru un orizont cultural și pentru o epocă istorică. „Grija față de sine" și orientarea antropologică ce caracterizează primele secole creștine nu pot fi cuprinse fără o înțelegere adecvată a chestiunii corporalității. Ceea ce ne interesează în mod deosebit este să punem în evidență procesul de tranziție istorică și de schimbare culturală prin intermediul unei hermeneutici a reprezentărilor corpului.

2.0 antropologie istorică a corpului. Metoda

2.1. Obiectul. Care corp?

Pentru hermeneutica modernă corpul reprezintă un obiect privilegiat[1]: obiect al medicinei, filozofiei, istoriei și antropologiei, sociologiei și religiei, corpul pare un teritoriu infinit, deschis încercărilor celor mai îndrăznețe și diverse. Modernitatea face din analiza corpului ocazia unei serii complexe de interogații asupra tuturor domeniilor vieții sociale - instituții, raporturi de putere, tradiții, practici - și a unor aspecte esențiale ale existenței - discurs, moarte, etică.[2]

Corpul este un subiect dificil pentru hermeneutică. Este în același timp expresia relației celei mai intime a interpretului cu el însuși, dar poate fi, de asemenea și în același timp, locul de incarnare a alterității celei mai radicale. Pe parcursul unei operații cognitive sau practice care vizează corporalitatea, trupul își va manifesta întotdeauna dublul statut: este punctul de plecare și condiția care face posibilă operația, dar, în același timp, destinația, obiectivul său. Contrar altor subiecte posibile ale unei hermeneutici, corpul nu va fi niciodată doar un simplu obiect, nu va fi niciodată pură reprezentare sau simplă ordonare de semne într-un sistem simbolic. Va avea tot timpul în spate, înainte și după corpul cunoscut, un corp viu, suficient de elocvent pentru a deranja principiile retoricii științifice. Această prezență discretă, dar de neuitat nu compromite demersul hermeneutic, însă îi impune limite.

Distanța obiect/subiect, necesară constituirii unei

hermeneutici a corpului, nu este fondată pe ruptura între gândire și corpul perceput prin simțuri, ci pe diferența între un „corp-natura ‘ și un „corp-text“.[3]

1 „Venind după o perioadă de represiune și de discreție, corpul se impune astăzi ca temă predilectă a discursului social, loc geometric al recuceririi sinelui, teritoriu care se lasă explorat.. ", D. Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité,* Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 157.

2 A se vedea și ceea ce scrie Michel Foucault despre sexualitate, subiect similar, dacă nu chiar identic cu al nostru: M. Foucault, *La volonté de savoir,* p. 102.

„Ceea ce face posibilă convertibilitatea corpului văzut în corp știut, sau a organizării spațiale a corpului în organizare semantică a unui vocabular - și invers - este transformarea corpului în întindere, în inferioritate deschisă ca o carte, un cadavru mut oferit gândirii.", M. de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire,* Paris, Gallimard, 1975, p. 9-10.Pentru științele umaniste singurul corp accesibil este acesta, corpul care se zice, se dezvăluie prin medierea discursului, a practicilor sociale, a imaginarului colectiv, a sistemelor simbolice. Existența corpului nu este „naturala', ci hermeneutică, iar la adevărul și sensul său se poate ajunge nu în mod spontan, ci ca urmare a unui parcurs interpretativ.

Altfel spus, corporalitatea se definește ca ansamblul relațiilor semnificante („la totalité des relations signifiantes") cu lumea.[1] Ea nu este decât pură virtualitate care se actualizează ca semnificație prin intermediul unui limbaj[106 107]: raporturile dintre corp și lume nu sunt niciodată pur fizice, ci mereu însoțite de semnificații. Corporalitatea marchează frontiera dintre senzație și semnificație și asigură tranziția între prima și a doua.[108] Raporturile dintre corp și lume, oricât de elementare ar fi, nu sunt niciodată pur fizice, ci lasă loc tot timpul dezvoltării unor semnificații. în această relație cu lumea, corpul devine diferit - adică „vizibil" pentru o hermeneutică - prin producerea unui sens a cărui posibilitate o fondează. Procesul care asociază semnificațiile corpului și semnificațiile lumii este una dintre constantele culturale puse în

106*Cf.* J.-P. Sartre, *Ființa și neantul,* traducere de Adriana Neacșu, Pitești, Editura Paralela 45,2004, p. 474.

107în termenii lui D. Le Breton: „Corpul este o construcție simbolică, nu o realitate în sine.", D. Le Breton, op. cit., p. 12.

108„...corpul se găsește la articularea sensibilului cu sensul [...]. Dar, dacă este adevărat că semnificația este în germene în senzație, la fel de adevărat este că ea o și depășește. Sensul depășește simțul [...] Invers, simțul va deborda întotdeauna de semnificat. Corpul nu va fi niciodată întru totul limbaj.", X. Lacroix, *Le Corps de chair. La dimension éthique, esthétique et spirituelle de l'amour,* Paris, Cerf, 1994, p. 127.

evidență de hermeneutica antropologică: în toate culturile[109], semnificațiile atribuite corporalității se găsesc într-o relație strânsă cu imaginea pe care societatea și-o face despre ea însăși și cu viziunea asupra lumii a acestei societăți. Corporalitatea, prin ordinea părților sale constitutive, oferă o imagine elementară a totalității, adică a universului și a societății. Acest raport între corp și lume se dezvăluie, în hermeneutica antropologică, sub forma unei duble condiționări. în fiecare cultură, corpul fizic este perceput și înțeles cu ajutorul categoriilor culturale tradițional acceptate de către comunitate și, invers, societatea construiește propria sa imagine făcând apel la categoriile corporalității:

Corpul social definește modul în care corpul fizic este perceput. Experiența fizică a corpului, modificată mereu de categoriile sociale prin care se realizează, alcătuiește o concepție particulară asupra societății. Există un schimb continuu de semnificații între aceste două experiențe corporale, astfel încât fiecare întărește categoriile celeilalte.[1]

Corelația care există, în interiorul unui univers cultural, între viziunea asupra lumii și concepția despre corp ne pare un aspect foarte important pentru științele umaniste[110 111], în general, și

109Putem nuanța această afirmație și spune, împreună cu David Le Breton, că raportul strâns dintre semnificațiile corporalității și viziunea asupra lumii este propriu societăților tradiționale: a se vedea capitolul „L'insaisissable du corps", în D. Le Breton, op. cit., p. 13-28. Totuși, categoriile de percepere și de definire ale corpului fizic sunt în relație cu categoriile structurante ale oricărei societăți, după cum e de părere și Margaret Douglas.

110M. Douglas, *Natural Symbols. Explorations in cosmology,* Harmondworth, Penguin Books, 1973, p. 113.

111Raportul între semnificațiile corporalității și viziunea asupra societății și lumii poate deveni, în științele umaniste, un bun instrument de analiză. De exemplu, analizând legăturile dintre practicile de moderație sexuală, aparent similare, ale aristocraților păgâni și, respectiv, creștini, Peter Brown face din diferența dintre respectivele viziuni ale lumii fundamentul distincției dintre cele două comportamente. Pentru a înțelege noțiunea creștină de renunțare sexuală, scrie istoricul

pentru analiza noastră, în special. Acest raport semnalează că orice hermeneutică a corpului este profund inserată în ansamblul discursurilor care structurează o cultură dată și că, în același timp, corpul devine un punct de acces privilegiat pentru cunoașterea unei societăți.

în concluzie, parțială, care va fi, deci, obiectul analizei noastre? Vom fi interesați de un **corp** ale cărui semnificații vor fi în principal efectul unei așezări în context, al unei amplasări în interiorul unei comunități specifice, al unei circumstanțe istorice și al unei situații sociale particulare. Imagine sintetică a unei lumi, corpul va fi, de asemenea, un punct de concentrare a unor informații foarte diverse, rezultând dintr-un dublu demers: istoric și antropologic.

2.2. Corpul și tradiția sensului

în constituirea metodei noastre, istoria[1] joacă rolul de disciplină principală. Cercetarea istorică are scopul de a-i furniza hermeneuticii de tip antropologic domeniile în care se desfășoară, punctele de reper și obiectele de analiză. Astfel, prima întrebare la care trebuie să răspundem este aceea legată de însăși natura corpului ca obiect al unei cercetări istorice. Ce este corpul din punctul de vedere al istoriografiei?[112] [113] Este el vizibil în mod „natural", ca orice obiect al unei istoriografii tradiționale, ca o

american, „trebuie să începem cu concepția diferită despre om ca persoană și, odată cu aceasta, cu imaginea foarte diferită despre societate, comparativ cu cea răspândită în rândul elitelor civice din Imperiu...", P. Brown, *Trupul și societatea,* p. 48.

112Vom adopta distincția, utilizată de mulți autori, între istorie - știință a interpretării trecutului - și Istorie - obiect al istoriografiei.

113„...este corpul obiect al istoriei? Putem repera, între evoluția speciei și ciclul biologic, forme de schimbare mai complexe, datorate atât mediului istoric, cât și celui cultural?", A. Bouguière, „L'anthropologie historique", în J. Le Goff (coordonator), *La nouvelle histoire,* Paris, Editions Complexe, 1988, p. 149.

bătălie, o preluare a puterii, un atentat celebru? Sau, poate, face parte dintre acele obiecte imprecise[114] și „lente" care transformă cercetarea care îi este consacrată într-o analiză a „len- torii în istorie"?[115] Conform premisei care stă la baza demersului nostru, **corpul** nu este un **dat** al Istoriei, iar sensul său nu se oferă spontan privirii celui care îl caută. Corpul, la fel ca mentalitatea, constituie însăși substanța Istoriei, materialul elementar al constituirii sale.[116] Istoria nu ar putea fi concepută fără corpul care îi întemeiază evenimentele, schimbările, rupturile. Corporalitatea este continuumul fără de care transmiterea sensurilor, perpetuarea practicilor, continuitatea instituțiilor nu ar fi posibile. Dar corpul rămâne obscur, ascuns în spatele marilor actori ai Istoriei. Cum ar fi posibil să-l aducem în lumină și să-i analizăm funcțiile?

O istoriografie a corporalității ar fi posibilă doar dacă renunțăm la o anumită definiție a sensului.[1] Trebuie să privim sensul unui eveniment, al unui gest, al unei acțiuni nu ca pe „conținutul" univoc și stabil al unei forme, ca pe o „esență" care ar fi elocventă în mod natural și care s-ar dezvălui fără altă intervenție decât simpla sa descoperire. Sensul nu „zace" „în interiorul" unei structuri, iar sarcina hermeneuticii nu constă în a aduce „la suprafață" ceea ce se găsește „înăuntru". Interpretarea de tradiție fenomenologică își ia ca obiect un sens care are

114Paul Veyne afirmă că, în istoriografie, înțelegerea oricărui eveniment este supusă unui anumit grad de imprecizie. A se vedea P. Veyne, „L'histoire conceptualisante", în *Faire de l'histoire. I. Nouveaux problèmes,* coordonată de Jacques Le Goff și Pierre Nora, Paris, Gallimard, 1974, p. 67.

115J. Le Goff, „Les mentalités. Une histoire ambiguë"; pentru dificultățile unei istoriografii a corpului a se vedea studiul lui Jacques Revel și Jean-Pierre Peter, „Le corps. L'homme malade et son histoire", *Ibidem,* p. 226-256. („Orice cuvânt ordonat, reflectat, instituționalizat este folosit pentru a nega corpul", p. 233).

116Corpul este definit, de asemenea, ca „unul dintre locurile istoriei", *Ibidem,* p. 227.

proprietatea de a se constitui pe parcursul cercetării.[117] [118] în plus, constituirea sa nu e niciodată identică, întrucât structurarea depinde de configurarea operațiunii hermeneutice înseși.[119]

Corpul nu este un eveniment „natural" vizibil pentru istorie, ci pare a se constitui ca urmare a operațiunii de căutare în materialul amorf al trecutului.[120] Practica interpretativă nu este „neutră" și nu conduce la rezultate „exacte": expunerea unui sens este un proces radical diferit de acela de a determina masa sau dimensiunile unui obiect fizic.[121] Obiectul hermeneuticii și procedeul interpretativ sunt polii unui dublu determinism: obiectul devine sens în conformitate cu premisele hermeneuticii, dar, la rândul său, hermeneutica se fondează pe o relație *a priori*

117De altfel, trăsătura caracteristică a istoriei recente este de a „reintroduce noțiunea de sens" și de a se interesa mai ales de chestiunea „inteligibilității" fenomenelor studiate. A se vedea articolul lui R Boutry, *Assurances et errances de la raison historienne,* „Autrement", nr. 150-151,1995, p. 56-69.

118„'Faptele istorice' sunt deja constituite prin introducerea unui sens în 'obiectivitate'. Ele enunță, în limbajul analizei, 'alegeri' care-i sunt anterioare, care nu rezultă, deci, din observație...", M. de Certeau, „L'opération historique", *Faire de l'histoire. I. Nouveaux problèmes,* coordonată de Jacques Le Goff și Pierre Nora, Paris, Gallimard, 1974, p. 5.

119„Limita fragilă și necesară între un obiect trecut și o practică prezentă se deplasează în momentul în care postulatului fictiv al unui dat ce trebuie înțeles i se substituie examinarea unei operațiuni mereu afectată de déterminisme și care trebuie tot timpul reluată, mereu dependentă de locul unde se efectuează într-o societate și totuși specificată prin problemă, metodă și funcție proprii.", M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire,* p. 49.

120După Paul Veyne, conceptualizarea este instrumentul esențial al istoriografiei, cel care îi permite istoricului să fixeze evenimentele printr-un discurs explicativ. A se vedea P. Veyne, „L'histoire conceptualisante", p. 69.

121„...efortul istoric se aseamănă mai mult cu efortul filozofic decât cu cel științific.", *Ibidem,* p. 62.

cu obiectul său.[1] Acest raport reciproc între obiect și interpretare se traduce, în cazul istoriografiei, prin punerea în cauză a rupturii dintre trecut și prezent:

Ruptura decisivă în oricare altă știință... ia în istorie forma unei limite originale care constituie o realitate ca „trecut". Or, această cezură pare negată de operațiunea pe care o fondează, întrucât acest „trecut" revine în practica istoriografică. Moartea reapare, în interiorul demersului care afirma dispariția sa și posibilitatea de a o analiza ca obiect.[2]

Raportul dintre obiect și metodă are la bază, în istoriografie, continuitatea sensului obiectului. Niciun eveniment trecut nu poate fi perceput de o hermeneutică istorică decât pe baza continuității sensului său.[3] Dar efectul imediat al acestei continuități este instituirea unei relații *a priori* între obiect, pe de o parte, și subiect și instrumentele sale, pe de alta. Altfel spus, operațiunea istoriografică este posibilă prin continuitatea semnificației obiectului său; mai mult, constituirea cercetării istorice ca instrument interpretativ este determinată, într-o anumită măsură, de continuitatea sensului obiectului său. Drept urmare, **cercetarea istorică este dependentă de modul contemporan de a utiliza tradiția semnificației obiectului său.** Istoricul nu se poate sustrage procesului care a transformat disciplina sa, care a lăsat să se piardă în uitare anumite evenimente și a conservat altele.[4] Trecutul nu este tărâmul „frumoasei din pădurea adormită", teritoriu al unor personaje și lucruri înghețate de

1 Michel de Certeau este unul dintre istoricii care au insistat mult asupra existenței acestui dublu determinism: „Astfel fondată pe ruptura dintre un trecut, care este obiectul său, și un prezent, care este locul practicii sale, istoria regăsește continuu prezentul în obiectul său și trecutul în practicile sale. Ea este locuită de stranietatea pe care o caută și își impune legile regiunilor îndepărtate pe care le cucerește, crezând că le aduce la viață/, *L'écriture de l'histoire,* p. 48.

2 *Ibidem,* p. 49.

3 „...nu există sens decât pentru că anumite fenomene continuă/' P. Ricoeur, *Istorie și adevar,* traducere și prefață de Elisabeta Niculescu, București, C.E.U. Press/Editura Anastasia, 1996, p. 34.

„...istoricul face parte din istorie; nu doar în sensul banal că trecutul este trecutul prezentului său, ci în sensul că oamenii din trecut fac parte din aceeași umanitate. Istoria este deci unul din modurile în care oamenii 'repetă' apartenența lor la aceeași umanitate.", *Ibidem,* p. 40.
magia unui duh rău, ci chiar o parte a continuității sensului care dă oricărei acțiuni umane profunzime și perspectivă.

Suntem de părere, deci, că obiectivitatea hermeneuticii istorice depinde de punerea în evidență a efectelor tradiției asupra propriei sale constituiri. Exegetul trebuie, în primul rând, să-și asume propria istoricitate - care se manifestă în „prejudecățile"[1] sale - dar și istori- citatea propriei discipline - care se exprimă într-un vocabular tehnic, în metode, în obiecte privilegiate etc. Obiectivitatea istoriografiei ar fi, deci, fondată pe conștiința istoricității comprehensiunii și pe travaliul de a face explicite efectele istoricității asupra operațiunilor hermeneutice.[122] [123] înainte de a se lansa în căutarea obiectului său, o istoriografie „obiectivă" ar trebui, deci, să elucideze **„prejudecățile"** care au

122. .prejudecățile individului sunt realitatea istorică a ființei sale într-o măsură mai mare decât judecățile sale... Ceea ce se înfățișează, din perspectiva ideii unei autoedificări absolute a rațiunii, drept o prejudecată limitativă aparține de fapt realității istorice/, Hans-Georg Gadamer, *Adevăr și metoda,* traducere de Gabriel Cercel, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn și Călin Petcana, București, Editura Teora, 2001, p. 212.

123„O hermeneutică adecvată lucrului ar avea sarcina de a demonstra realitatea istoriei în interiorul înțelegerii înseși.", *Ibidem,* p. 229. *Cf.* Explicația dată de Ricœur conceptului gadamerian de *Wirkungsgeschichtliches Bewufttsein* (conștiința eficacității istorice): „Această categorie nu mai ține de metodologie, de ancheta istorică, ci de conștiința reflexivă a acestei metodologii. Este conștiința că suntem expuși istoriei și acțiunii sale în așa fel încât nu putem obiectiva această acțiune asupra noastră, pentru că face parte din fenomenul istoric însuși.", Paul Ricœur, *De la text la acțiune. Eseuri de hermeneutica II,* traducere și postfață de Ion Pop, Cluj, Editura Echinox, 1999, p. 93.

influențat constituirea sa. Care sunt condiționările unei hermeneutici istorice a corporalității? Prima, obiect al unei hermeneutici filozofice, este chiar corporalitatea celui care conduce procesul interpretativ[124] A doua condiționare, pe care tocmai am expus-o[1], este legată de caracteristicile **corpului** ca obiect al unei hermeneutici specifice pentru științele umane, în al treilea rând, hermeneutica corporalității depinde sensibil de istoria interpretărilor corpului într-un context cultural dat. Sensurile asociate corporalității de-a lungul Istoriei constituie una dintre condițiile de posibilitate[125 126] a hermeneuticii istorice a corpului, dar și o condiționare a configurării sale. în cazul cercetării noastre, semnificațiile atribuite corporalității în lumea romană a Imperiului timpuriu nu trebuie înțelese ca obiectele unei discipline rupte de propriul său trecut. Dimpotrivă, tradiția interpretării corpului în cultura occidentală va influența analiza corporalității în perioada care ne interesează.

în concluzie, suntem de părere că operațiunea cea mai

124Această condiționare este consubstanțială disciplinei antropologice, oricare ar fi contextul demersului și obiectul interesului său. Acest adevăr este reamintit de către Lévi-Strauss într-un text binecunoscut: „Pentru a înțelege convenabil un fapt social, trebuie să ni-l putem imagina în totalitate, adică din afară, ca pe un obiect, dar ca pe un obiect din care face parte integrantă, totuși, și imaginea subiectivă (conștientă și inconștientă) pe care ne-o facem despre el dacă, inevitabil umani, trăim faptul ca indigeni în loc să-l observăm ca etnografi." C. Lévi-Strauss, „Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", în Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie,* Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p.XXVIII.

125A se vedea *supra* „Obiectul. Care corp?"

126Tradiția sensului fondează raportul de familiaritate prealabilă care există între interpret și obiectul demersului său: „Anticiparea sensului care călăuzește înțelegerea unui text nu este un act al subiectivității, ci se determină din elementul comun care ne leagă de tradiție." H.-G. Gadamer, *op. cit,* p. 224.

importantă care ar putea conduce la clarificarea condiționărilor *a priori* ale hermeneuticii corpului este trecerea în revistă a unor repere fondatoare din tradiția interpretării corpului în cultura occidentală modernă. Orice afirmație pe care o facem astăzi despre semnificațiile corpului este precedată de o selecție operată asupra unor cunoștințe deja constituite. Faptul că găsim un sens corporalității este rezultatul existenței, în Istorie, a unei tradiții a semnificației. Mai mult, chiar dacă metoda noastră nu este condiționată întru totul de această tradiție a sensului, unele dintre alegerile noastre spontane, dintre opțiunile aproape inconștiente sunt influențate de această continuitate a semnificației. Toate sensurile pe care corpul pare să le aibă „în mod natural" constituie expresia acestei condiționări „tradiționale".

Trecerea în revistă a acestor momente constitutive ale tradiției interpretării corpului în cultura europeană modernă va pleca de la ideea, unanim acceptată, conform căreia corpul reprezintă unul dintre obiectele cele mai recente ale istoriografiei și că statutul său de obiect istoric este rezultatul influenței științelor umane conexe, cum ar fi sociologia și, mai ales, antropologia. Ca urmare, în ceea ce ne privește, definiția corpului ca obiect al unei antropologii istorice se va fonda în principal pe tradiția antropologică. Privirea noastră retrospectivă va fi, inevitabil, selectivă: vom aduce în discuție doar autorii care ni s-au parut cei mai semnificativi și cei mai influenți pentru constituirea unui discurs antropologic modern pe tema corporalității: Marcel Mauss, Ruth Benedict, Margaret Mead. Cât despre Gerda Lerner, ultima autoare prezentată, ea ilustrează suprapunerea unui demers antropologic pe o cercetare de tip istoric.

Lecturile textelor alese vor fi în același timp descriptive și critice. Ni s-a părut util să încercăm să surprindem articulările cele mai importante ale acestor texte, pentru a identifica funcția hermeneuticii corpului în constituirea discursului. Privirea critică ce însoțește metoda noastră a avut ca obiectiv identificarea segmentelor încă pertinente ale tradiției semnificației corporalității. Modul nostru propriu de a desfășura analiza chestiunii corporalității în lumea romană a Imperiului timpuriu se

va prezenta, la finalul acestui parcurs, ca o construcție conceptuală și metodologică contemporană, fondată pe o tradiție intelectuală lungă și complexă.

2.3. Tehnicile corpului: Marcel Mauss

Punctul de plecare îl constituie articolul lui Marcel Mauss *Les techniques du corps.* Cum s-a afirmat de mai multe ori, contribuția antropologului francez în constituirea disciplinei nu este de neglijat.[1] Scrierile sale au jucat un rol important pentru definirea antropologiei ca știință eminamente socială, o disciplină ale cărei obiecte se constituie în rețeaua raporturilor complexe ale unei comunități culturale. Pentru Mauss, orice fenomen vizat de un discurs antropologic își dezvăluie logica doar în asocierile sale multiple cu alte fapte care constituie socialul. înțelegerea unui fapt social nu trebuie să se fondeze pe teorii generale despre om sau natură, ci pe articularea sa cu fapte sociale conexe. De exemplu, faptul de a „asocia întotdeauna cu cea mai mare grijă studiul credințelor și practicilor magico-religioase cu cel al cadrelor sociale din care apar“[127 128] îi permite să ia o distanță critică în raport cu Lévy-Bruhl în domeniul fenomenelor religioase. în această perspectivă se înscrie și analiza corpului asupra căreia ne vom opri pe scurt.

Pentru Mauss, corpul nu se definește prin el însuși, ca o realitate autonomă sau ca expresia unei ordini pur biologice, ci prin participarea sa la universul culturii, înțeles ca „o lume de raporturi simbolice[4]. Corpul, scrie Mauss, nu poate fi redus la simpla realitate a constituției sale fizice, la fel cum analiza dinamicii și mișcărilor sale nu se va putea mărgini la simpla punere în evidență a mecanismelor psihice sau fiziologice individuale. Conform antropologului francez, corpul furnizează temeiul practicilor și concepțiilor teoretice care structurează lumea culturii. O mare parte din faptele sociale care alcătuiesc o anumită cultură se constituie și se perpetuează prin procese de învățare corporală. Momentele importante ale oricărei existențe

127A se vedea, spre exemplu: C. Lévi-Strauss, „Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", p.lX.

128Michel Meslin, *Știința religiilor,* traducere de Suzana Russo, București, Editura Humanitas, 1993, p. 68.

umane - naștere, copilărie, adolescență și vârsta adultă - presupun utilizări specifice și tradiționale ale corpului. Aceste utilizări - repetitive pentru că eficace - formează „tehnici ale corpului"[129 130], adică modalități, specifice unei epoci și unei societăți, de instrumentalizare a corporalității.[131] După Mauss, corpul este un instrument[4], dar nu într-un sens elementar: eficacitatea corpului este socială și culturală, nu doar tehnică și utilitară. în realitatea sa fizică, corpul este deja un obiect cultural, adică locul de întâlnire a practicilor socializate și fundamentul structurării instituționale a unei comunități. Nevoile fundamentale ale omului ca ființă corporală - alimentație, siguranță, reproducere etc. - devin tot atâtea posibilități de producție culturală.

Tehnicile corpului plasează corporalitatea la o distanță suficientă de științele biologice pentru a permite unei analize antropologice neutre și obiective să prindă formă. Unul dintre cele mai mari obstacole în constituirea unei antropologii moderne a fost, în secolul XIX, înțelegerea culturii în schema unui determinism biologic. Pentru antropologi ca James Hunt[1], corpul,

129C. Lévi-Strauss, „Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", p.XV.

130După definiția lui Marcel Mauss, tehnicile corpului sunt „modalitățile în care oamenii, societate cu societate, în mod tradițional, știu să se servească de corpul lor", și, mai departe, în același text, „montaje fizio-psiho-sociologice de serii de acte mai mult sau mai puțin obișnuite și mai mult sau mai puțin vechi în viața individului și în istoria societății", M. Mauss, „Les techniques du corps", în volumul *Sociologie et anthropologie,* p. 365 și p. 384.

131 Este exact modul în care A. Burguière concepe corpul ca obiect al antropologiei istorice: „Comportamentele cele mai puțin argumentate ale unei societăți, cum ar fi grija față de corp, felul de a se îmbrăca, organizarea muncii și calendarul activităților cotidiene reflectă un sistem de reprezentare a lumii care le leagă în profunzime de formulările intelectuale cele mai elaborate, ca dreptul, concepțiile religioase, gândirea filozofică sau științifică.", A. Burguière, „L'anthropologie historique", p. 159.

M. Mauss, „Les techniques du corps", p. 372.

aproape etern în trăsăturile sale fundamentale, dicta liniile mari ale dezvoltării civilizației și explica distincția între culturi.[132] [133] Renunțarea la tezele frenologiei[134] sau anatomiei rasiale a condus antropologia la a-și reprezenta corpul ca fiind încadrat într-o structură foarte complexă de atitudini și de practici, fondate pe discursuri explicative și nu ca fiind cauza lor efectivă. Determinismul biologic al secolului XIX a cedat locul unui relativism cultural, mai neutru și mai respectuos cu diferențele. „Cultura nu este un complex transmis biologic[135], scrie în 1935 Ruth Benedict, una dintre tezele capitale ale cărții sale, *Patterns*

132A se vedea, spre exemplu, studiul său, „On the Negro's Place in Nature", *Memoirs read before the Anthropological Society of London 1863-4,* volumul I, Londra, Trübner and Co., 1865, p. 58.

133Pentru Hunt, raportul între caracteristicile fizice ale „rasei" negre și cele ale „culturii" negre este imediat: „negrul" este debil și stupid, deci leneș și incapabil de civilizație: „Aceste cercetări conduc la concluzia că, în cazul negrilor, dezvoltarea creierului se oprește mai devreme decât în cazul europeanului. Unirea prematură a oaselor craniului ar putea să explice în mod suficient inferioritatea mentală a rasei negre..." *(Ibidem,* p. 11); „Afirmația că negrul cere doar o ocazie pentru a se civiliza este contrazisă de istorie... Rasa neagră nu s-a civilizat niciodată și n-a acceptat niciodată o altă civilizație...", *Ibidem,* p. 27.

134Pentru antropologia rasială - și rasistă - a secolului XIX, una dintre lucrările cele mai importante a fost, fără îndoială, tratatul de frenologie al lui J. G. Spurzheim: *The Physiognomical Systems ofDrs Gall and Spurzheim, Founded on an Anatomical and Physiological Examination of the Nervous System in General and of the Brain in Particular; and Indicating the Dispositions and the Manifestations of the Mind,* Londra, Baldwin, Cranbock and Joy, 1815.

135Prima ediție a cărții lui Ruth Benedict a fost publicată în 1935; articolul lui Mauss a apărut în „Le Journal de la Psychologie", 32, martie-aprilie, 1936.

of Culture, scrisă aproape în aceeași perioadă[4] ca articolul lui Mauss:

Trebuie să acceptăm toate implicațiile moștenirii noastre, printre care rolul neglijabil al comportamentului transmis biologic și importanța enormă a procesului cultural al transmiterii tradiției.[136]

2.4. Natura ca punct de plecare: Ruth Benedict

Ceea ce este evident în cartea antropologului american, încă din primele pagini, este o conștiință foarte clară a specificului disciplinei, limitelor, câmpului său legitim de lucru, instrumentelor și metodelor sale. Definind antropologia ca „știința tradiției", adică studiul comunităților și culturilor lor, Ruth Benedict se distanțează de biologie, psihologie și chiar sociologie, discipline cu care la un anumit nivel se intersectează. Știința omului își dobândește autonomia printr-o definiție proprie a obiectului său: omul antropologiei nu este identic cu omul biologiei, nici cu cel al psihanalizei și filozofiei. Antropologia are de-a face cu o entitate eminamente socială, ale cărei date psihice și fizice nu sunt decât punctul inițial și materialul construcției sale ca ființă culturală și comunitară:

Antropologia este studiul ființelor umane în calitate de creaturi ale societății. Ea își concentrează atenția asupra caracteristicilor tehnice, convențiilor și valorilor care disting o comunitate de toate celelalte care aparțin altei tradiții.[1]

Antropologia se definește, deci, ca o știință a contextelor particulare, a circumstanțelor culturale specifice și nu ca studiul omului universal. Această convingere îi permite lui Ruth Benedict să se distanțeze de înclinațiile universaliste ale antropologiei secolului XIX. Benedict recunoaște în teoriile rasiale și evoluționiste, care îi transformă pe non-europeni fie în inferiori, fie în strămoși ai europenilor, erori hermeneutice rezultate din faptul că cercetătorii nu s-au distanțat de propriul lor orizont

136 R. Benedict, *Patterns of Culture,* Londra, George Routledge & Sons, 1946, p. 11.

cultural.[137] [138]

Natura nu explică cultura, afirmă Benedict, ea oferă pur și simplu un punct de plecare sau o ocazie pentru o dezvoltare culturală.[139] Cultura se definește ca îndepărtare de natură, ca transformare și interpretare
comunitară a unui dat natural. în al doilea rând, conform antropologului american, pentru a-și atinge obiectivele, antropologia ar trebui să folosească o cercetare de tip istoric asupra evoluției reacțiilor sociale la exigențele naturii. Spre exemplu, când antropologul își propune să studieze trecerea la vârsta adultă în diferite comunități, el se confruntă imediat, arată Benedict, cu o varietate extraordinară și ireductibilă de soluții culturale. Interesul antropologiei trebuie să se concentreze pe această diversitate, pe modul în care fiecare grup uman a dezvoltat, pornind de la un fapt biologic identic, practici și instituții distincte. Trecerea la vârsta adultă nu e niciodată identică, ci depinde în mod esențial de condiționările sociale și culturale ale fiecărei comunități. Astfel, a se concentra pe identitatea fenomenului biologic și a neglija logica dezvoltării culturale produse în fiecare grup cultural ar fi o eroare hermeneutică.

La antropologi ca Mauss sau Benedict, antropologia pare că se eliberează de naivitățile și iluziile epocii precedente. Eroarea antropologiei rasiale a secolului XIX a fost tentativa de a se constitui ca știință pornind de la cunoașterea pozitivă pe care o oferea biologia. Antropologia modernă se naște chiar ca o „antibiologie“, ca un manifest împotriva Naturii. Noutatea adusă

137*Ibidem,* p. 1.

138„The recognition of the cultural basis of race prejudice is a desperate need in Western civilization", *Ibidem,* p. 8.

139Scenariul producției culturale imaginate de antropologul american cuprinde mai multe etape: la început există o nevoie fizică sau provocată de mediu; o comunitate umană imaginează o soluție de a satisface această nevoie; ultima etapă: soluția găsită este consacrată de un fel de sedimentare istorică, în cursul căreia practica astfel instituită este supusă la numeroase adaptări. A se vedea: *Ibidem,* p. 25.

de Mauss și Benedict a fost aceea de a sustrage unei științe naturale ceea ce aparținea științei omului. Ruptura a fost considerabilă: universalismul a fost înlocuit de relativism, evoluționismul, de conștientizarea istoricității culturilor, comparatis- mul fără frontiere sau criterii, de o punere în context a fenomenelor analizate. Corpul biologilor, sursă a unei cunoașteri sigure și definitive, a fost înlocuit de un corp al cărui uz social constituia însăși substanța culturii. Corpul antropologiei rasiale făcea din cultură expresia unui patrimoniu genetic; trupul antropologiei moderne nu e decât punctul de plecare și instrumentul elementar al creației culturale. Perspectiva este simetric inversă: în antropologia rasială a secolului XIX cultura era concepută ca manifestarea socială a trăsăturilor corpului biologic, în timp ce pentru antropologia socială corpul, aproape vidat de conținut biologic, devine o expresie a culturii.

2.5. De la celălalt la sine: Margaret Mead

Margaret Mead continuă orientarea discursului antropologic definită înaintea ei de Marcel Mauss și Ruth Benedict, pentru care obiectivul esențial al demersului antropologiei era acela de a descrie și a explica creațiile culturale și instituționale ale grupurilor umane caracterizate prin date biologice și de mediu specifice. Legătura dintre aceste date și creativitatea culturală și socială nu trebuie neglijată, dar nu poate fi descrisă nici ca o condiționare absolută. Am putea vorbi, mai ales în cazul antropologiei lui Mead, de evidențierea câtorva constante bio- logice pornind de la care se construiește un mare număr de variabile culturale: atitudini, obiceiuri, ritualuri, mituri, instituții etc. De exemplu, Mead vorbește de raportul care asociază femeia de copilul său prin naștere și prin alăptare ca de o condiționare universală, dar care poate genera, teoretic, un număr nelimitat de dezvoltări culturale.[1]

în fiecare societate există, deci, o înaintare lentă și treptată de la „starea de natura ‘ la „starea de cultură". Cu fiecare etapă natura este din ce în ce mai transformată, iar distanța dintre datele biologice inițiale și producțiile culturale care rezultă din ele

crește.[140][141] Ceea ce trebuie totuși să precizăm este că, în viziunea lui Mead, „starea de natură" și „starea de cultură" nu trebuie să fie înțelese ca etape ale unei evoluții istorice, ci mai degrabă ca polii permanenți ai schimbării comunităților umane. în demersul lui Mead, „natura" nu funcționează ca etapă inițială a dezvoltării oricărei societăți umane, ci mai degrabă ca un punct de referință constant pentru producțiile culturale. Civilizația este o construcție niciodată încheiată, care se realizează prin interpretări continue ale „naturii".[142]

Rolul este noțiunea cea mai importantă utilizată de Mead pentru analizarea diferențelor cu care fiecare comunitate învestește cele două sexe. Rolul este funcția socială atribuită în mod tradițional de către fiecare societate bărbaților și femeilor care o alcătuiesc. Această funcție este asociată cu caracteristicile fizice ale sexelor, dar acesta este un determinism „slab“. Pentru Margaret Mead, importantă este înregistrarea procesului care conduce, în fiecare societate, la definiții ale masculinității și

140Trecerea de la biologic la cultural este lentă. Dacă nașterea și alăptarea sunt condiționări naturale, obligația bărbatului de a hrăni femeia și copilul său, care poate părea la fel de adânc înrădăcinată, este deja, spune Mead, un „produs" cultural, rezultat al unei prime etape de socializare a ființelor umane. M. Mead, *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World,* Londra, Victor Gollancz, 1950, p. 189.

141Se pare că Mead acceptă că anumite dezvoltări culturale pot conduce la negarea a ceea ce pare a fi o condiționare biologică de nedepășit: „Legătura alimentară între mamă și pruncul ei este, aparent, atât de profund înrădăcinată în realitățile biologice ale conceperii și sarcinii, nașterii și alăptării încât doar aranjamente sociale complicate ar putea să o anuleze complet." *Ibidem,* p. 191.

142A se vedea, de asemenea, modul în care Mead contestă conceptul de „Natură Umană", spre exemplu în M. Mead, *Growing Up in New Guinea: A Study of Adolescence and Sex in Primitive Societies,* Harmondsworth, Penguin Books, 1973, p. 161.

feminității și la comportamente diferite în funcție de diferențierea pe sexe.[1]

Teoria rolurilor are mai multe consecințe în antropologia lui Mead. Ea îi permite antropologului să-și concentreze hermeneutica asupra construcțiilor culturale care structurează fiecare comunitate. în al doilea rând, ea fondează posibilitatea comparațiilor între soluțiile culturale și instituționale diverse, imaginate în diferite grupuri umane, pornind de la un același fenomen biologic. în al treilea rând, această teorie e un mijloc eficient de a face o analiză a societății occidentale contemporane; în altă ordine de idei, noțiunea **rolului social** îi permite lui Mead să transfere cunoștințele și metodele antropologiei pe terenul tradiției occidentale și oferă ocazia unei priviri critice asupra acestei tradiții.[143] [144] Această critică este fondată pe o idee care va deveni cu timpul foarte importantă, aceea că masculinitatea și feminitatea, în definiția lor naturală, trebuie considerate virtualități, principii de dezvoltare teoretic infinită a culturii unei comunități date. Mead crede că abandonarea unei definiții invariabile a caracteristicilor naturale ale fiecărui sex și, în consecință, renunțarea la o distribuire prea rigidă a rolurilor în societatea occidentală poate conduce în mod considerabil la progres social și cultural. îndepărtarea de o înțelegere statică a **corporalității naturale** creează posibilitatea unei definiții dinamice a **corpului social.**[145]

143„Cum își învață rolurile sociale în diferite societăți bebelușii băieți și bebelușii fete? Ce tip de comportament e calificat drept masculin sau feminin de către aceste societăți? Ce comportament au omis să trateze ca fiind tipic pentru fiecare sex?", M. Mead, *Male and Female,* p. 29

144De exemplu, studiul practicilor și instituțiilor prin care un copil devine adult în comunitățile „primitive" conduce la o critică a societății americane, M. Mead, *Growing Up in New Guinea,* p. 181.

145„Dacă acceptăm premisa că putem construi o lume mai bună folosindu-ne de calitățile specifice ale fiecărui sex, vom obține două tipuri de libertăți:

2.6. Corpul „feminist": Gerda Lerner

Renunțarea la condiționarea biologică ce asociază corporalitatea naturală și cultura, precum și înțelegerea sexualității ca o construcție socială sunt două dintre premisele fundamentale ale **antropologiei feministe.**[1] Istoriile acestui curent intelectual identifică în teoria rolurilor propusă de antropologia modernă unul dintre momentele cele mai importante în fondarea epistemologiei discursului feminist.[2] Tezele asupra rolurilor sociale ale sexelor permit antropologiei feministe să conteste non-istoricitatea presupusă a identităților sexuale, să denunțe teoria preeminenței vocației civilizatoare a bărbatului și să interpreteze devenirea civilizației ca istorie a supunerii și deprecierii femeilor?

libertatea de a utiliza calitățile integrale ale fiecărui sex și libertatea de a accepta și a cultiva excelența particulară a fiecărui sex." M. Mead, *Male and Female,* p. 382

Există mai multe féminisme: féminisme filozofice, psihologice sau psihanalitice, sociologice sau politice; féminisme radicale, liberale, socialiste, religioase sau agnostice; féminisme „esențialiste" sau „culturaliste", după o clasificare făcută de Paula M. Cooey (a se vedea P. M. Cooey, *Religious Imagination and the Body.* A *Feminist Analysis,* New York and Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 19-30.) Diversitatea acestui curent intelectual este aproape descurajantă pentru cel care ar vrea să facă o sinteză a subiectului (cum este cazul cărții lui G. Lerner, *The Creation of Patriarchy,* New York and Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 236). Dar feminismul este, de asemenea, o construcție ideologică fondată pe o serie limitată de concepte-cheie: sex, gen, femeie, bărbat, patriarhat, corp, sexism etc. Feminismul, în diversitatea sa, ia, de asemenea, ca punct de plecare o idee împărtășită la scară largă de marea majoritate a orientărilor care pretind că provin din această mișcare: pornește de la instituționalizarea, de-a lungul istoriei, a dominației bărbatului asupra femeii și copilului, nu numai la nivel social și politic, ci și în domeniile cultural și religios. Această presupoziție definește automat obiectivul fundamental al feminismului, care este acela de a promova o alternativă la această realitate și de a construi o cultură în care caracteristicile celor două sexe să fie recunoscute și valorizate în mod egal.

2 M. Humm (coordonator), *Feminism. A reader,* London, Harvester Wheatsheaf, 1992, p. 56.

3 Antropologul american Sally Slocum propune o versiune

alternativă a originii civilizației, relativizând rolul bărbatului-vânător și subliniind rolul femeii-culegător: „Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology", Rayna R. Reiter, *Toward an Anthropology of Women,* New York, Monthly Review, 1975, p. 36-50.

Una dintre dificultățile cele mai importante în constituirea discursului feminst este de a da o definiție univocă a **corporalității.** Cele două posibilități de a construi această definiție determină cele două orientări principale ale feminismului contemporan: esențialismul și culturalismul. Esențialismul se fondează pe diferențele biologice/ sexuale dintre femeie și bărbat pentru a afirma distincția esențială între manierele feminine și masculine de a exista în lume. *Feminitatea,* care se exprimă ca *plăcere,* este categoria abstractă care face dovada singularității radicale a femeii și capacitatea ei de a fonda o cultură alternativă.[146] Culturalismul, în formula sa radicală, are ca premisă afirmația că „femeia" și „bărbatul" sunt **constructe culturale** fără legătură cu caracteristicile biologice care disting cele două sexe; sunt noțiuni pretins asociate cu realitățile naturale, dar de fapt funcția lor este aceea de a justifica o anumită ordine socială, formule politice, economice și ideologice, o anumită distribuire a puterii și o anumită ierarhie a valorilor. Obiectivul feminismului culturalist este denunțarea și combaterea ordinii patriarhale, fondată pe definiții tradiționale ale „femeii" și „bărbatului", printr-o ideologie extrasă din logica diferenței sexuale.

Antropologia feministă este fondată pe o abordare culturalistă a corporalității: ea pune accentul pe constituirea **istorică și socială** a feminității și masculinității, chiar dacă acceptă și existența unei condiționări biologice în spatele acestor realități culturale. Pentru a împăca culturalul cu biologicul, antropologia feministă apelează la distincția între „sex" și „gen": sexul ar fi un

146 *Plăcerea* este expresia raportului femeii cu corporalitatea sa și fundamentul singularității sale. Ea indică posibilitatea unei autonomii erotice a femeii și, drept consecință, a unei independențe culturale, sociale și economice. Pentru anumite feministe, plăcerea reușește să anuleze controlul asupra sexualității feminine instituit de către bărbați. A se vedea P. M. Cooey, *Religious Imagination and the Body,* p. 23.

dat biologic, specific pentru femei și pentru bărbați, în timp ce genul este un ansamblu de roluri sociale și culturale istoric constituite pornind de la realitățile biologice ale sexului:

Caracteristicile sexuale sunt determinate biologic, dar genul este produsul procesului istoric. Faptul că femeile nasc este determinat de sex, dar faptul că femeile hrănesc copiii este determinat de gen, o construcție culturală. Genul este responsabil pentru locul femeii în societate.[1]

Sprijinindu-se pe această afirmație, antropologia feministă și-a propus ca obiectiv analizarea mecanismelor de creare și de perpetuare a diferențelor sociale, economice, politice și culturale între bărbat și femeie, mai ales în societatea occidentală. Intenția era uneori de a regăsi societăți în care distribuirea rolurilor a fost mai echilibrată, cum se întâmplă, spre exemplu, în studiul consacrat de Judith K. Brown locului femeii la indienii irochezi.[147] [148] O altă orientare posibilă a fost aceea fondată pe intenția de a regăsi societăți matriarhale și de a demonstra, în acest fel, existența concretă a unui model alternativ la cultura occidentală.[149] O a treia posibilitate de a folosi cercetarea antropologică a fost încercarea de a regăsi mecanismele instituției patriarhatului[150] la sfârșitul erei neolitice prin studiul comunităților actuale, situate ipotetic la același nivel cultural și tehnic.

Un demers foarte interesant este acela al Gerdei Lerner, în cartea pe care deja am citat-o: *The Creation of Patriarchy.* Trebuie

147G. Lerner, *The Creation of Patriarchy,* p. 21.

148J. K. Brown, „Iroquois Women: An Ethnohistoric Note", Rayna R. Reiter, *Toward an Anthropology of Women,* p. 225-229.

149A se vedea E. Leacock, „Women in Egalitarian Societies", R. Bridenthal și C. Koonz, *Becoming Visible: Women in European History,* Boston, Houghton Mifflin, 1977, p. 27.

150Patriarhatul, termen fundamental pentru discursul feminist, este „manifestarea și instituționalizarea dominației masculine" și presupune faptul că „bărbații dețin puterea în toate instituțiile importante ale societății și că femeile nu au acces la această putere.", G. Lerner, *The Creation of Patriarchy,* p. 239.

să precizăm mai întâi că este vorba de o lucrare care încearcă să completeze hermeneutica antropologică printr-o cercetare de tip istoric asupra constituirii patriarhatului. La fel ca Margaret Mead în *Male and Female,* Lerner acceptă că diferențele biologice dintre femeie și bărbat au o funcție determinantă în apariția primei diferențieri a rolurilor sociale atribuite'fiecăruia.[151]

Corpul biologic definit nu este decât un punct de plecare și nu poate constitui cauza și explicația apariției unei ordini sociale caracterizate prin rolul dominant al bărbatului și o poziție subordonată a femeii.[1] Constituirea unei astfel de ordini presupune o evoluție progresivă, un proces caracterizat de o articulare culturală și instituțională din ce în ce mai complexă și din ce în ce mai îndepărtată de datele biologice inițiale. Apariția patriarhatului, spune Lerner, nu este efectul capacității naturale a femeii de a deveni mamă, ci rezultatul unui ansamblu de cauze, acționând în istorie, simultan sau succesiv. Lerner trece în revistă aceste cauze, fără să acorde o importanță decisivă niciuneia dintre ele: valorizarea comparativă a bărbatului datorită rolului său de războinic; trecerea de la sistemul matriliniar (filiația care nu recunoaște decât ascendența maternă) la cel patriliniar; practica schimbului de femei între diferite comunități; alocarea inegală a timpului liber din cauza obligațiilor suplimentare ale femeilor; surplusul de hrană obținut prin creșterea animalelor, ocupație probabil masculină. Nu există, deci, un singur moment și o singură cauză a instaurării patriarhatului, ci mai degrabă o conjuncție de factori biologici, economici și sociali care a condus, după o evoluție foarte lentă, la o nouă structură a comunităților umane:

La un moment dat, în timpul unei revoluții agrare, societăți relativ egalitare și caracterizate de o diviziune a muncii fondată pe necesități biologice s-au transformat în societăți structurate ierarhic, caracterizate în același timp de proprietatea privată și de schimbul de femei determinat de interzicerea incestului și de exogamie. Primele societăți erau adesea matriliniare și matrilocale, în timp ce ultimele erau mai ales patriliniare și patrilocale... Aceste societăți, mai complexe, au construit o

151 *Ibidem,* p.41-42.

diviziune a muncii care nu mai era fondată pe diferențele biologice, ci pe ierarhie și pe puterea anumitor bărbați asupra altor bărbați și asupra tuturor femeilor.[152] [153]

Raportul care există între tezele antropologiei moderne și constituirea feminismului ni se pare evident. Articularea raționamentului este similară: se începe în general prin a recunoaște rolul caracteristicilor biologice ale **corpului** în apariția primelor diferențieri sociale între bărbați și femei; totuși, efortul esențial al hermeneuticii este dirijat către analiza sedimentării culturale și istorice a rolurilor sociale asumate de fiecare sex. Biologicul nu constituie un punct de referință constant și universal, el nu permite explicarea comportamentelor contemporane. Dimpotrivă, este uneori denunțat ca mască a unei ideologii a dominației și a excluderii femeilor din câmpul culturii, politicii și economiei. Denunțarea de către feminism a **determinismului corporal** vine împreună cu contestarea universalității noțiunilor de „natură" sau „natură umană", considerate, și ele, instrumente ale ordinii patriarhale.

2.7. Concluzii

în paginile precedente, am încercat să parcurgem rapid tradiția interpretării corpului în cultura occidentală modernă, în domeniul relevant pentru studiul de față. După cum am văzut, antropologia modernă marchează un moment de transformare în interpretarea corporalității, dar această fractură nu se poate înțelege decât în contextul unei polemici cu trecutul: determinismul social și cultural care caracterizează abordarea modernă este un răspuns critic la ipotezele unei condiționări biologice propuse de epoca precedentă, îndepărtarea de biologic și de o concepție adânc înrădăcinată asupra legăturilor dintre corporalitatea naturală și producția culturală este radicală în lucrările antropologilor din a doua jumătate a secolului XX. Dacă legile corpului biologic nu joacă un rol semnificativ în creația

152„Aș vea să subliniez faptul că accept 'explicația biologică' doar pentru primele etape ale dezvoltării umane, ceea ce nu înseamnă că diviziunea ulterioară a muncii fondate pe maternitatea feminină este 'naturală'", *Ibidem.*

153*Ibidem,* p. 53.

culturală și instituțională, însăși reprezentarea omului ca obiect al științelor umane va deveni mult mai suplă: pentru orientarea „culturalistă" a științelor umane contemporane, omul este o ființă „potențială", deschisă unei deveniri indefinite și care își construiește continuu propriile legi. Discursul feminist, care ni se pare una dintre versiunile cele mai radicale ale acestei orientări, pleacă de la premisa acestei plasticități a ființei umane și își propune să denunțe efectele negative ale evoluției civilizației occidentale. Conform acestei ideologii, cultura - pură invenție a comunităților umane interesate la început de supraviețuirea lor fizică, iar apoi de perpetuarea ordinii patriarhale - poate fi modelată și transformată după voința oamenilor. Această flexibilitate a culturii se fondează, în cultura postmodernă, pe plasticitatea corporalității: corpul nu mai este simbolul „naturii", adică al unei ordini ale cărei legi ar trebui să fondeze „cultura[4], ci imaginea cea mai sugestivă a unei culturi care crede că poate să se reinventeze perpetuu, fără temeiul unei legi naturale.

In ceea ce ne privește, avem rezerve în legătură cu aceste teze care ni se par că dezechilibrează raportul dintre obiectul analizat și instrumentul analizei. A concepe obiectul ca pură invenție hermeneutică este consecința dizolvării oricărei idei de „natură". Cultura oricărei societăți prezintă, credem noi, puncte de reper foarte stabile, criterii cu o evoluție lentă și care se transformă imperceptibil. Aceste puncte de ancorare, extrem de durabile în societățile tradiționale, constituie partea de „natură" de care nicio cultură nu se poate priva. Ni se pare că nu e inutil să continuăm să subliniem această preeminență a fenomenului analizat, într-o epocă în care anumiți cercetători văd în evenimentele trecutului obiecte aproape virtuale. Acest lucru e posibil doar dacă acceptăm premisa unei distanțări aliénante între cercetător și obiectul cercetat. în ceea ce ne privește, credem că distanțarea - care nu trebuie să fie niciodată alienantă - este o operație fără îndoială necesară, dar de ordin secund. Trebuie mai întâi să admitem apartenența noastră primordială la o tradiție. Facem parte dintr-un continuum de semnificații, de atitudini și de structuri instituționale și nu putem să ne sustragem acestei influențe formatoare. Recunoașterea efectelor tradiției nu este

doar o etapă în constituirea unui discurs hermeneutic neutru, ci una dintre exigențele esențiale ale unei etici a interpretării.

Ni se pare că orice demers contemporan care vizează corporalitatea se construiește pornind de la un astfel de patrimoniu de semnificații, de scheme logice, de articulări reflexive. Cercetarea noastră se va sprijini pe această serie de presupoziții ale căror origine și evoluție am încercat să o regăsim. Obiectivul nostru a fost acela de a arăta că definiția corpului utilizată în analiza noastră s-a constituit treptat: mai întâi, ca rezultat al evoluției antropologiei (Mauss, Benedict și Mead); și în al doilea rând, ca efect al „orientării antropologice" a istoriografiei recente (Lerner).[154]Ca metodă de analiză vom folosi premisele hermeneuticii filozofice de tradiție fenomenologică și sugestiile unui demers istoric actual. în același timp vom utiliza instrumentele tradiționale ale antropologiei culturale, în măsura în care contextul, descris de o abordare istoriogra- fică, cere sau permite acest lucru. Vom opera cu noțiunea de corporalitate așa cum reiese ea din discursurile antropologice, o corporalitate concepută ca spațiu de articulare a unei „naturi" potențiale și a unei „culturi" în dinamică;[155] [156] obiect eminamente social și în strânsă legătură cu un context accesibil cercetării istoriografice. Instrumentul nostru va fi, deci, o antropologie istorică a corpului, interdisciplinară prin definiție și adaptată, din necesitate, datelor

154Pentru noi este clar că istoriografia feministă este doar cazul cel mai evident al influenței antropologiei asupra discursului istoric. Există totuși alte exemple, mai puțin radicale decât cel pe care l-am dat. în legătură cu studiile feministe asupra istoriei antice ar fi util să consultăm articolul „L'Histoire des femmes en histoire ancienne aujourd'hui", în G. Duby și M. Perrot, *Histoire*

155*des femmes en Occident. L'Antiquité,* coordonată de P. Scmitt Pantei, Paris, Plon, 1991, p. 494-513.

156 Astfel, descoperim ceea ce scria André Burguière despre sarcina specifică a antropologiei istorice, care ar fi aceea de a „degaja în același timp punctele și mecanismele de articulare între constrângerile naturale și normele socio-cultu- rale", A. Burguière, „L'anthropologie historique", p. 151.

concrete ale contextelor.

II. HERMENEUTICI SECULARE ALE CORPORALITĂȚII 9

1. Corpul și puterea. O perspectivă asupra antropologiei stoice

1.1. Preambul

Trebuie ca și corpul să fie întărit și să nu se găsească în stare de agitație nici când e în mișcare, nici când e în repaus. Căci, după cum intelectul se oglindește în înfățișare, păstrându-și propria inteligență și aparență, tot astfel trebuie să se pretindă și de la întregul corp. Toate acestea trebuie observate fără vreun sacrificiu.[157]

157 Marcus Aurelius, *Gânduri către sine însuși,* VII, 60, ediție bilingvă, traducere, studiu introductiv, note și indici de Cristian Bejan, București, Humanitas, 2013, p. 225.

Să nu ne înșelăm: textul citat nu descrie grijile frivole ale unui *dandy* din antichitate. Este vorba mai degrabă de liniile directoare ale unui program filozofic ale cărui valori fundamentale sunt moderația și stăpânirea de sine. Corpul este chemat să sprijine toată greutatea acestui program, el este prin excelență obiectul strategiilor prin care rațiunea, eliberată de pasiuni anarhice, își dobândește autonomia suverană. Această luptă între rațiune și pasiuni nu este un conflict ascuns discret în cotloanele inaccesibile ale conștiinței. Corpul îi este întotdeauna cel mai fidel martor: o voință și o inteligență slabe în lupta împotriva dezordinii pasionale sunt întotdeauna trădate de mișcările anarhice ale corpului. Dimpotrivă, victoria rațiunii se va manifesta printr-o vădită „raționalizare" a corpului, făcut „armonios și nobil" prin autoritatea fără cusur a inteligenței.Pentru Marc Aureliu[1], autorul fragmentului citat, corpul reprezintă instrumentul prin excelență al unei prezențe publice demne și eficiente. Corpul bine strunit al unui reprezentant al autorității este garanția vizibilă a autenticității vocației sale politice: numai acela care, printr-o lungă ucenicie filozofică, a putut să-și domine patimile josnice ale corpului, care a putut să dovedească incontestabila preeminență a rațiunii, numai acela este demn să-și asume puterea politică. Numai înțeleptul va putea conduce cu dreptate și cumpătare un oraș, o provincie, un Imperiu[158 159].

O tradiție îndelungată și prestigioasă, vie în perioada cercetării noastre, propunea filozofia drept cea mai bună metodă

158Analiza noastră va avea în vedere doar stoicismul imperial. Autorii asupra cărora ne vom opri, Seneca, Epictet și Marc Aureliu, vor fi studiați pornind de la tematica lor comună. Conștienți de diferențele - cronologice, de statut, de stil - care-i deosebesc, am ales cu toate acestea să identificăm efectele convergente ale acțiunii lor comune. Acesta este motivul pentru care filozofii nu sunt întotdeauna amintiți sau citați în ordine strict cronologică.

159„în unitate perfectă cu principiul hegemoniei Universului, numai înțeleptul este demn să conducă.", G. Rodis-Lewis, *La morale stoïcienne,* Paris, Presses Universitaire de France, 1970, p. 33.

de pregătire pentru a exercita o formă de putere publică. Un viitor membru al administrației imperiale aștepta de la filozoful său lecții eficiente și de neuitat privind comportamentul cel mai adecvat pe scena politică a Imperiului[160], atât de frământată. Astăzi pot fi citite *Diatribele* lui Epictet, deoarece Arrianus, om politic și general roman, și-a păstrat cu grijă notele de la curs. De altfel, majoritatea discipolilor lui Epictet erau tineri membri ai elitei romane, expatriați temporar la Nicopolis ca să învețe arta dificilă de a rămâne fideli principiilor eterne, în mijlocul agitației politice[1]. Când scrie *De tranquillitate animi,* cu câteva decenii înainte de *Diatribai,* Seneca își propune să descrie *eutimia,*

160Și medicii aveau de asemenea un rol important. Când scrie micul său tratat despre patimile și rătăcirile sufletului, Galenus, contemporan și apropiat al lui Marc Aureliu, acordă un loc important furiei celor puternici, care duce la acte de violență împotriva sclavilor. într-una din anecdotele pe care le citează, Galenus nu ezită să-l critice pe Hadrian, fostul protector al lui Marc Aureliu: „Alții lovesc cu pumnul, sau și mai rău, cu piciorul, smulg ochii și-i străpung cu pumnalul, dacă un asemenea obiect le cade în mână. Am văzut pe cineva care, sub efectul furiei, și-a lovit servitorul în ochi cu o trestie folosită pentru scris. Se spune că împăratul Hadrian și-a lovit unul dintre servitori cu pumnalul în ochi. După ce a aflat că, în urma loviturii, acesta a rămas fără ochi, l-a chemat și l-a invitat să-i ceară un cadou, ca plată a daunei... Servitorul și-a cerut atunci ochiul, nimic altceva.", Galenus, *Patimile și erorile sufletului,* 4, în volumul *L'âme et ses passions,* introducere, traducere în franceză și note de V. Barras, T. Birchler, A-F. Morand, prefață de J. Starobin- ski, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

această constanță minunată, „apropiată de zei“[161 162], a sufletului celui înțelept. în spatele sfaturilor serioase ale filozofului, se poate totuși desluși o viață publică al cărei dinamism dramatic făcea din anduranță și stăpânirea de sine virtuți capitale:

într-un asemenea vârtej de suișuri și coborâșuri trebuie să privești cu înțelepciune tot ce ți se poate întâmpla. Dacă nu faci astfel, vei da frâu liber forțelor potrivnice împotriva ta. însă le poți birui dacă tu cel dintâi le vezi apropiindu-se.[163]

în acest context atât de tulbure, corpul trebuia să devină un prieten fidel și ascultător. Trebuia să se supună fără ezitare probelor exercițiului public, călătoriilor lungi și periculoase, războiului, torturii, uneori exilului. Stoicismul imperial a fost, înainte de toate, o școală de anduranță și de seninătate în perioadele cele mai dificile. Un obiectiv al maeștrilor stoici a fost să-i înarmeze pe membrii, actuali sau viitori, ai elitei romane împotriva pericolelor reale ale responsabilității politice pe care trebuiau să și-o asume. Dar stoicismul reprezenta cazul special, nu excepția. întreaga educație din antichitate avea același obiectiv, și anume să pregătească elita să se identifice în totalitate cu rolul care îi era destinat în mod natural. *Paideia* nu era așadar o școală de egalitarism, ci o metodă prin care o aristocrație devenea conștientă de statutul și de responsabilitățile sale. Un număr restrâns de indivizi era educat să guverneze cu calm, dar în același timp cu toată autoritatea necesară, o majoritate, pentru care grijile subzistenței făceau inaccesibil studiul lui Virgiliu sau

161„Trebuie subliniat încă o dată că acești oameni de stat filozofi nu sunt amatori interesați doar vag de doctrinele politice, ci își aleg în mod conștient secta... Astfel că nu un singur filozof, ci mai mulți conduc Imperiul.", P. Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de MarcAurèle,* Paris, Fayard, 1992, p. 32-33.

162Seneca, *Despre liniștea sufletului,* II, 3, în volumul Seneca, *Scrieri filozofice alese,* traducere de Paula Bălașa, Elena Lazăr, Nicolae Mircea Năstase, Svetlana Ste- rescu, București, Editura Minerva, 1981, p. 78.

163/b/dem, XI, 12, p. 99.

Homer.

Raportul dintre educație și putere era nemijlocit și clar pentru toată lumea. în cazul stoicismului, această relație a dat naștere unei antropologii specifice, în care reprezentarea corporalității concentra esența doctrinei filozofice și a consecințelor sale socio-politice. Raportul dintre suflet și corp ilustrează relația dintre principiul suveran al lumii și întregul Univers, dar este în egală măsură o reprezentare excelentă a regimului autorității imperiale. Concentrarea și localizarea personală a puterii în timpul Imperiului și-au găsit prin filozofi argumente antropologice foarte utile: principele - și, prin extensie, orice individ care exercită o autoritate - imită în raporturile cu supușii Iui puterea supremă a rațiunii asupra corpului. Raționamentul din *De Clementia* este simplu: întreg universul este condus de un suflet; corpul, urmând acest model, este servitorul spiritului; și, după aceeași schemă, în stat, principele-filozof trebuie să-și asume conducerea întregului corp politic. *De Clementia* a însoțit urcarea la putere a tânărului Nero și a avut drept obiectiv principal crearea bazei filozofice a unui regim care avea totul pentru a le displăcea membrilor elitei romane.[164]

Utilizând elementele fizicii stoice, precum și imaginea corpului guvernat de rațiune, Seneca propune în *De Clementia* un model nou al raporturilor între principe și Senat. în același timp, el definește orice formă de autoritate după aceleași condiții: stoicismul nu este numai filozofia liderului Imperiului, preocupat să dea un lustru de înțelepciune puterii lui discreționare. Filozofia lui Seneca sau a lui Marc Aureliu propune un model, teoretic universal, de înțelegere a exercitării puterii. Asemenea principelui, guvernatorul unei provincii sau șeful unei armate puteau să găsească în stoicism bazele abstracte ale autorității lor concrete. Era de asemenea o școală a puterii prudente: beția

164P. Grimai, *Sénèque, ou la conscience de l'Empire,* Paris, Fayard, 1991, p. 131. Traducerea în limba română a textului poate fi citită în Seneca, *Despre binefaceri. Despre îngăduința,* traducere de Ioana Costa și Octavian Gordon, lași, Editura Polirom, 2005, p. 227-278.

abuzului, oricând posibilă, era moderată constant de evocarea unor virtuți fundamentale precum echilibrul, calmul, seninătatea. Oamenilor de la putere li se amintea perpetuu imaginea corpului, demn de dispreț probabil, dar necesar exercițiului public.

Stoicismul se bazează pe ideea foarte simplă că orice putere umană are nevoie de un corp pentru a se manifesta și pentru a fi eficientă social. Acestui principiu i se adaugă neîncrederea privitoare la trup care caracterizează toate marile curente filozofice din antichitate. De aici rezultă o teorie a puterii care asociază realismul tradițional al romanilor cu gustul pentru speculație al grecilor. în ceea ce privește analiza noastră, ne interesează modul în care este prezentat corpul uman în această teorie. Există totuși câteva dificultăți pe care ar fi bine să le trecem în prealabil în revistă.

In primul rând, stoicismul nu este un ansamblu de idei abstracte, a cărui legătură cu realul este întâmplătoare sau nefondată: concepțiile lui Seneca sau ale lui Marc Aureliu au izvorât dintr-un context ideologic și politic și au contribuit cu siguranță la transformarea lui. Mai mult decât atât, ca și alte filozofii, stoicismul este o școală care contribuie în mare parte la formarea elitei romane și, în acest fel, acționează direct asupra scenei politice a Imperiului. înainte de a analiza reprezentările corporalității în scrierile stoice, vom încerca așadar să situăm această filozofie în contextul ei istoric și cultural. Din punctul de vedere al acțiunii noastre, are importanță să știm că stoicismul era opțiunea ideologică a unei elite sociale și politice și că această elită își găsea în stoicism bazele exercitării autorității. Disprețul corpului exprimat de Marc Aureliu nu are neapărat același sens ca cel din gura unui negustor neînsemnat din Antiohia. în al doilea rând, perspectiva asupra propriului corp în stoicism este integrată într-un ansamblu teoretic larg și coerent. Nu am putea înțelege deloc *praemeditatio malorum* - tehnică spirituală specifică stoicismului, care duce direct la o reprezentare negativă a corpului - fără să fi parcurs pe scurt fizica stoică. Nu am putea înțelege latura ascetică a stoicismului fără să trecem rapid în revistă legătura dintre logică, epistemologie și etica stoică.

Vom încerca în continuare să prezentăm semnificațiile

asociate corpului uman din scrierile lui Seneca, Epictet și Marc Aureliu. Din punctul nostru de vedere, ideile lor trebuie citite în contextul mai larg pe care l-am putea numi legitim antropologia romană. întreaga noastră analiză se va conforma, deci, în permanență exigenței esențiale a acestei antropologii:

A nu disocia persoana de contextul uman care-1 înconjoară, a nu crede că spiritul poate înainta pe drumul său terestru în singurătate, fără să-și accepte însoțitorul trupesc și, prin el, pe toți ceilalți.[1]

1.2. Stăpânirea corpului, terapia sufletului

Să ne amintim imaginea înțeleptului după Marc Aureliu: un corp ferm și echilibrat, un chip armonios, plin de noblețe și lipsit de orice afectare. Portretul simetric opus nu este totuși cel al omului comun, în împrejurările obișnuite de viață, ci al individului cuprins de furie. Această patimă a sufletului, subiect al unor întrebări grave ale filozofilor și medicilor, este contrarul absolut al seninătății sufletești de care omul nobil trebuia să dea întotdeauna dovadă. Furia este o boală, la fel ca beția și desfrâul, după părerea medicului Galenus:

Oricine își atacă violent servitorii și îi snopește în bătaie, enervat de greșelile lor neînsemnate, este evident într-o stare de patimă, la fel ca și cel care se dedă bețiilor, curtezanelor și banchetelor.[165 166]

Furia este apropiată de nebunie; listele de simptome prezintă coincidențe elocvente pentru Seneca: aceeași violență irațională a privirii, aceeași față desfigurată, același mers grăbit și haotic. Portretului colericului schițat de Seneca nu-i lipsesc detaliile. Imaginea este aceea a unui corp torturat de un suflet în chinuri:

Ochii se aprind și scot flăcări, o roșeață puternică se așterne pe față din pricina sângelui împins de inimă, buzele tremură, dinții

165*Ibidem, p.* 10.

166Galenus, *Patimile și erorile sufletului,* 2. Prezența aceleiași tematici la Galenus, la un secol după *De ira* lui Seneca, permite amintirea simultană a acestor autori. Tratarea lor în paralel se bazează pe participarea lor comună la tradiția filozofico-medicală.

scrâșnesc, părul se zburlește, suflarea devine greoaie și zgomotoasă, încheieturile încordate trosnesc, vorbirea se întretaie cu gemete, țipete și sunete confuze. Cei mânioși își frâng mâinile fără odihnă și lovesc cu picioarele în pământ și tot corpul lor e în mișcare, aruncând amenințări mânioase. Cu înfățișarea sălbatică și chipul îngrozitor, cei stăpâniți de acest sentiment devin de nerecunoscut, cu adevărat hidoși.[1]

Dar ce este viciul acesta? Seneca, autorul de care ne vom ocupa în paginile următoare, știe foarte bine: trebuie mai întâi definit răul, apoi înțelese efectele lui, pentru a putea prescrie în final terapia adecvată. Furia este, după opinia înțelepților, „o scurtă nebunie"; această patimă, o sincopă a rațiunii și a lucidității, antrenează individul într-o acțiune deopotrivă ucigașă și suicidară, și-l face să piardă orice noțiune de bun simț și de politețe.[167] [168] Când trece în revistă aceste consecințe, filozoful lasă să se înțeleagă în mod clar că furia este viciul răului cetățean. în descrierea lui Seneca, pagubele produse de *ira* nu se limitează niciodată la sfera privată, ci ating dimensiunile unei catastrofe universale:

Acum, dacă vrei într-adevăr să judeci urmările și pagubele aduse de mânie, să știi că nicio nenorocire n-a dăunat mai mult neamului omenesc decât aceasta. Uciderile, otrăvirile puse la cale, uneltirile murdare ale celor ce se învinuiesc unii pe alții, pustiirile orașelor, pieirea unor popoare întregi, conducătorii vânduți la licitație, torțele aruncate pe case și focurile pe care nu le oprește nicio stavilă, întinderile nemărginite luminate de flacăra dușmană, toate acestea sunt provocate de mânie.[169]

Poate că nu există viciu mai potrivnic viziunii politice a unui roman adevărat și patimă mai opusă idealurilor antropologiei stoice.[170] în contextul unei filozofii care le amintea constant

167Seneca, *De ira,* 1,1,3, în Seneca, *Scrieri filozofice alese,* p. 8.
168*Ibidem,* 1,1,1-2, p. 7.
169*Ibidem,* I, II, 1, p. 9.
170în acest exemplu, care este departe de a fi singurul, etica stoică întâlnește și se alimentează din vechea tradiție romană de austeritate și rigoare: „Acest rigorism se explică probabil

discipolilor ei că una din sursele seninătății era ideea că fiecare individ nu era decât o parte din comunitate și că toate acțiunile raționale au în perspectivă binele comun[1], analiza furiei se face în mod natural în termeni politici. Când reia descrierea furiei, Seneca trece încă o dată în revistă exigențele fundamentale ale omului-cetățean:

Oamenii s-au născut pentru a se sprijini reciproc, mânia, pentru a distruge; omul dorește asocierea, mânia - dezbinarea. El vrea să fie de folos, ea să facă rău; el să vină chiar în ajutorul necunoscuților, ea să lovească în persoanele cele mai dragi; el este gata să se sacrifice pe sine pentru binele altora, ea să se pună în pericol numai ca să-i tragă și pe ceilalți în căderea ei.[171] [172]

Problema este cu atât mai gravă cu cât îi privește mai ales pe cei puternici.[173] în tratatul său consacrat patimilor și rătăcirilor sufletului, Galenus vorbește exclusiv despre furia celor bogați; singura situație pe care o prezintă cazuistica lui este aceea în care un sclav este lovit sau chiar mutilat de stăpânul său; de asemenea, sfaturile lui se adresează oamenilor care aveau prilejul de a-și manifesta clemența asupra servi- torimii uneori indisciplinate.

Ajungem acum la problema remediilor. Care este terapeutica cea mai potrivită pentru furie, viciu care, așa cum am văzut, ține

prin idealul foarte exigent și niciodată realizat la care visa subconștientul colectiv al anticilor...: orice cetățean trebuia să se considere mobilizat în permanență în serviciul cetății: nu era un simplu guvernat, ci un instrument de guvernare.", P. Veyne, *La société romaine,* p. 61.

171A se vedea, de exemplu, Epictet, *Diatribai,* II, 5, 26, text stabilit și tradus în franceză de J. Souilhé, ediția a doua, Paris, Belles Lettres, 1969, și Marcus Aurelius, *Gânduri către sine însuși,* IV, 4.

172Seneca, *De ira,* I, V, 2, în Seneca, *Dialoguri,* Vol. I, traducere din limba latină de Ioana Costa, Vichi-Eugenia Dumitru și Ștefania Ferchedău, lași, Polirom, 2004, p. 77.

173„Nu vezi că furiile mari însoțesc pozițiile importante? Apar mai ales la bogați, nobili, magistrați, în timp ce vanitatea și capriciile lor s-au umflat în avântul averii lor.", *Ibidem.*

și de medicină și de politică? Când vorbește despre necesitatea unui tratament - uneori în mod inevitabil violent - pentru această patimă adeseori brutală, Seneca imaginează un raționament atât medical, cât și politic. Cel care ar încerca să combată furia ar trebui să se poarte ca un medic și ca un principe, însuflețit de ceea ce s-ar putea numi „un umanism rațional":

Cum să nu fie oare necesară pedeapsa, măcar din când în când? Și de ce nu? Dar să fie dictată doar de rațiune... Să luăm de pildă medicul: acesta încearcă mai întâi, în bolile ușoare, să nu schimbe prea mult obișnuințele zilnice; vrea numai să pună ordine în alimentație, băuturi, exerciții și să redea sănătatea modificând doar felul de viață al bolnavului. Tot ce urmărește e ca tratamentul să reușească; dacă însă cumpătarea și regimul ordonat nu dau rezultate, el va retrage și micșora unele alimente; dacă nici astfel nu va izbuti nimic, atunci va ușura corpul printr-un regim aspru de cumpătare. Dacă toate aceste mijloace blânde se vor dovedi zadarnice, va deschide venele; dacă membrele bolnave vatămă și părțile învecinate și durerea se întinde, medicul va aplica fierul înroșit; niciun tratament nu i se va părea prea aspru dacă are ca rezultat salvarea bolnavului. Tot astfel trebuie să acționeze și ocrotitorul legilor și conducătorul unei cetăți: să trateze, pe cât posibil, prin cuvinte - și acestea să fie blânde -, astfel încât să convingă pe fiecare că trebuie să-și facă datoria. Să le insufle tuturor dorința de cinste și dreptate, să le stârnească ura față de vicii, învățându-i să prețuiască virtuțile. Să treacă apoi la un limbaj mai aspru, prin care să-i atenționeze și să-i mustre. Să recurgă, dacă va fi nevoie, la pedepse, dar acestea să fie ușoare și să poată fi ridicate. Cele mai grave pedepse să fie date numai criminalilor înrăiți, în așa fel încât nimeni să nu piară decât dacă moartea e chiar spre binele celui căruia îi e dată?

Tratamentul furiei începe prin luarea la cunoștință a naturii sale. Prima mișcare *(primus motus)* a mâniei este involuntară, un fel de pre-patimă, o anticipare banală a furiei. Acest început, care, după părerea lui Seneca, scapă controlului rațiunii și al voinței, este o variabilă care depinde de împrejurările concrete ale vieții și temperamentului persoanei. Există deci situații care pot favoriza furia, la fel cum există temperamente dispuse *în mod natural* la mânie. Această bază naturală a *mâniei* nu înlătură legitimitatea

unei discuții despre responsabilitatea morală, așa cum vom vedea în continuare.[174] [175] Tocmai, a doua secvență în nașterea mâniei deschide posibilitatea dezbaterii morale, fiind vorba de o dorință de răzbunare și de pedeapsă. O anumită ordine caracterizează totuși această fază intermediară: se poate vorbi de evaluarea insultei suferite, de viziunea de perspectivă și de un calcul al posibilităților de acțiune. La acest al doilea nivel de articulare trebuie să acționeze și să fie eficientă terapeutica. Numai în acest moment exact furia ar putea fi dominată de rațiune și de voință: între două momente obscure și incontrolabile, sufletul pare să se afle într-o stare de echilibru fragil. A treia etapă din nașterea furiei este pur anarhică: scăpat, din neatenție sau din răutate, de sub controlul rațiunii, sufletul se Iasă cu totul stăpânit de dorința oarbă și nebună de răzbunare.[1]

Tripla articulare a furiei în textul lui Seneca semnalează de fapt două lucruri esențiale: continuitatea dintre trup și suflet și, în al doilea rând, asocierea dintre fizic, psihologic și moral. Discursul

174 *Ibidem* I, VI, 1-4, în Seneca, *Dialoguri,* Vol. I, p. 77-78.

175 „Natura este greu de schimbat, și nu este îngăduit să transformi elementele din care omul a fost format o dată pentru totdeauna la naștere...", *Ibidem* II, XX, 2, în Seneca, *Dialoguri,* Vol. I, p. 116.

monist[176][177] al lui Seneca trece fără întrerupere de la *natură* la *etică* și duce la constituirea unei antropologii omogene, chiar dacă stratificate:

Spiritele înflăcărate sunt cele mai expuse mâniei. De fapt, de vreme ce există patru elemente - foc, apă, aer, pământ -, există și proprietățile corespunzătoare acestora: cald, rece, uscat și umed; așadar, amestecul elementelor determină varietatea de locuri, de viețuitoare, de corpuri și de moravuri, iar caracterele se înclină mai mult într-o direcție sau alta, după cum și cantitatea unuia dintre elemente a fost preponderentă. Așa se face că numim unele regiuni umede, uscate, calde sau reci. Aceleași diferențe apar la oameni și la animale: contează câtă umiditate și câtă căldură conține fiecare în el; din elementul preponderent va rezulta caracterul. O fire înflăcărată determină caracterul mânios al unor oameni: focul este, de fapt, activ și tenace; amestecul de elemente reci determină firile timide: frigul amorțește și restrânge. Unii dintre stoici vor să arate că mânia se pune în mișcare în piept atunci când în jurul inimii sângele fierbe: i se acordă mâniei cu precădere acest loc pentru că, din întregul corp, tocmai pieptul

176„Și ca să știi cum încep, cum cresc sau cum se dezlănțuie pasiunile, îți spun că prima mișcare nu este voluntară, ca un fel de pregătire a patimii și ca un fel de amenințare; a doua însă vine cu o voință ce poate fi stăpânită: este ideea că s-ar cuveni să mă răzbun pentru că am fost jignit, sau ca și cum s-ar cuveni ca cineva să suporte pedeapsa, de vreme ce a comis un delict; a treia mișcare este deja nestăpânită, căci vrea să se răzbune nu pe drept, ci în orice fel: rațiunea a fost învinsă. Acel prim șoc mental nu-l putem evita rațional... rațiunea nu poate învinge asemenea reacții, poate doar obișnuința și grija continuă le slăbesc. A doua mișcare, care apare prin judecată, este îndepărtată prin judecată." *Ibidem* II, IV, 1-2, Seneca, *Dialoguri,* Vol. I, p. 101.

177„Repet, pasiunea *(affectus)* și rațiunea *(ratio)* nu au un sediu specific și separat.", *Ibidem* I, VIII, 3, în Seneca, *Dialoguri,* Vol. I, p. 80. (Seneca nu este constant. Este clar monist în acest tratat de tinerețe, darse va dovedi dualist mai târziu. Această inconstanță nu schimbă totuși esențialul analizei și concluziilor noastre.)

este zona cea mai caldă.[1]

Terapeutica furiei este complexă: ea presupune convergența dintre abordarea medicală (atenție la influențele climatului, cunoașterea echilibrului elementelor din corp, dietă și exerciții de gimnastică), abordarea pedagogică și cea etică. Să pretinzi că vinul „aprinde mânia pentru că face să crească elementul cald“[178] [179] înseamnă să dai dovadă de fidelitate față de o tradiție medico-filozofică foarte veche. Abuzul de mâncare trebuie și el evitat. Excesul reprezentat de furie poate fi stăpânit printr-un regim de viață moderat. De aceea observăm că Seneca - sau, mai târziu, Galenus - le propune cititorilor, neîndoios celor din înalta clasă, scurte exerciții fizice, preferabil jocuri, distracții temperate concepute pentru a le tempera sângele prea clocotitor:

Munca trebuie să-i călească fără să ajungă la oboseală, ca să se micșoreze, fără să se consume, căldura, iar acea fierbințeală excesivă să se stingă. Și jocurile vor fi de folos: pentru că plăcerea cumpătată relaxează și echilibrează.[180]

Sfaturile lui Seneca puteau fi foarte bine cele ale unui medic. Spre sfârșitul secolului II, confruntat cu aceeași problemă, Galenus - medic la curtea lui Marc Aureliu și a lui Comodus - expune aceeași convingere. Cu siguranță se poate ameliora

178*Ibidem* II, XIX, 1-3, Seneca, *Dialoguri,* Vol. I, p. 114-115. în acest fragment, Seneca reproduce un raționament, de origine hipocratică, ce asociază locuri, climate și temperamente și duce la apariția unei terapeutici care asociază ecologia, dieta, exercițiile fizice și medicamentele, lată ce va scrie Galenus, la un secol după Seneca: „Oricine poate constata într-adevăr că trupul și sufletul tuturor oamenilor care trăiesc sub Urse au dispoziții opuse celor apropiați de zona arsă de soare. Oricine știe deci că cei care se află între cele două zone, care locuiesc într-o regiune temperată, sunt mai buni decât precedenții în ce privește corpul, caracterul sufletului, inteligența și bunul lor simț.", Galenus, *Facultățile sufletului urmează temperamentul corpului,* 9.

179Seneca, *De ira,* II, XIX, 5, Seneca, *Dialoguri,* Vol. I, p. 115.

180*Ibidem* II, XX, 2-3, Seneca, *Dialoguri,* Vol. I, p. 116.

sufletul acționând asupra corpului, scrie el în tratatul despre *Facultățile sufletului:*

Facultățile sufletului urmează temperamentul corpului... vom da naștere unui temperament bun prin intermediul alimentelor, al băuturilor, precum și al activităților zilnice; și printr-un astfel de temperament vom ajunge la excelența sufletului.[1]

A doua abordare terapeutică îi este rezervată pedagogiei. Seneca, precum Galenus de altfel, crede că dobândirea din copilărie a unor obiceiuri bune poate apăra adultul de daunele mâniei anarhice. Se impune concluzia: „Va fi important să li se ofere copiilor niște învățători și îndrumători calmi."[181 182]

A treia metodă de tratament este de natură etică. Cel mai mare dușman al furiei este răbdarea, spun de comun acord filozoful și medicul. Trebuie deci „să ne acordăm mereu un răgaz“, „să nu plecăm o ureche binevoitoare la învinuiri", „să ne ținem mânia în așteptare".[183] Galenus va fi mai concret și va așeza lucrurile în cel mai obișnuit context:

... poruncește-ți să nu lovești niciodată cu mâinile tale un servitor, nici să nu-1 însărcinezi pe altul să o facă atunci când ești furios, ci amână pedeapsa pe a doua zi. După ce ți-a trecut mânia, vei putea judeca mai calculat câte lovituri trebuie să-i administrezi celui care merită pedeapsa.[184]

Medicină, pedagogie, etică - toată complexitatea terapeuticii sufletului propuse de autorii amintiți se reduce în final la o strategie de stăpânire de sine: controlul corpului, în primul rând, cu mijloacele științei medicale; apoi, disciplina voinței și a inteligenței, obținută cu ajutorul unei educații adecvate, a ascezei psihologice[185], a meditației și a supravegherii morale.[186] O știință

181Galenus, *Facultățile sufletului urmează temperamentul corpului,* 1.

182Seneca, *De ira,* II, XXI, 9, Seneca, *Dialoguri,* Vol. I, p. 118.

183*Ibidem* II, XXII, 3 și 4, Seneca, *Dialoguri,* Vol. I, p. 118-119.

184Galenus, *Patimile și erorile sufletului,* 5.

185Prin „atenția continuă" pe care o recomandă Seneca, dar și alți filozofi stoici.

186în *Patimile și erorile sufletului,* Galenus le recomandă

bogată și complexă, antrenată să convingă elita să prefere plăcerilor nemăsurate o austeritate severă și impulsurilor anarhice ale corpului calmul absolut al sufletului:

Dacă vrei să dobândești virtutea în locul viciului, sau liniștea sufletului în locul plăcerilor corpului, antrenează-te în modul despre care am vorbit, progresând spre cumpătare prin controlul de sine.[1]

1.3. Educația elitei

Marc Aureliu accedea la putere în anul 161 d.Hr. Era destinat să ocupe cea mai înaltă funcție în Imperiu nu numai pentru că era de viță nobilă, sau pentru că fusese protejatul împăratului Hadrian, ci și pentru că avea educația adecvată. Era chemat să întrupeze idealul omului politic roman: respectuos față de vechile tradiții, calm prin temperament și printr-un travaliu neîncetat al voinței, de neclintit în decizii, dar știind în egală măsură să se arate drept și moderat. Exercițiul puterii nu trebuia să schimbe ceea ce învățase de la maeștrii lui filozofi, adică atenția acordată celor mai neînsemnate mișcări ale sufletului, cultul închinat virtuții și disprețul calm pentru patimile care tulbură uneori justețea judecății interioare. Principiile sale de viață erau cele ale unui om autonom în decizii, lucid în situațiile concrete ale vieții, drept față de supuși, mereu atent la principiile înțelepciunii:

în orice loc și întotdeauna, depinde de tine să fii mulțumit, cu pietate, de împrejurările prezente, și să te porți conform dreptății față de oamenii prezenți în jurul tău, și să-ți pui întreaga viață în slujba reprezentării prezente, ca să nu se strecoare nimic la care nu ți-ai dat asentimentul.[187] [188]

Gândurile lui Marc Aureliu sunt un document atât politic, cât și spiritual. Textul transcrie certitudinile și dilemele omului politic, dar și viața interioară a unui filozof obișnuit să-și cerceteze atent conștiința. Acțiunea politică este permanent însoțită de reflecția etică, pentru că exercițiul puterii este prin excelență unul din teritoriile meditației morale. Etica nu este o filozofie abstractă sau

începătorilor să se lase supravegheați de oameni experimentați și să le urmeze sfaturile.

187 *Ibidem,* 6.

188 Marcus Aurelius, *Gânduri către sine însuși,* VII, 54, p. 221.

independentă în raport cu domeniul public: viața politică - adică viața în comunitate - n-ar putea să funcționeze decât pe baza unui discurs etic articulat.[189] *Gândurile* descriu acest program moral al omului politic: nu este vorba de un jurnal intim, document privat care atestă universul interior al unei mari personalități.[1] Textul reprezintă mai degrabă infrastructura teoretică, filozofică a oricărei acțiuni exercitate în teritoriul public:

în fiecare clipă, preocupă-te cu seriozitate, ca roman și bărbat, să faci tot ce-ți vine la îndemână cu distincție potrivită și sinceră, cu afecțiune, cu libertate și cu dreptate, și să-ți oferi răgazul fără toate celelalte reprezentări.[190 191 192]

Scrise zilnic, inițial în notițe rapide și puțin elaborate, *Gândurile* au beneficiat de o rescriere, pentru a dobândi o formă mai apropiată de perfecțiune. Dar realizarea nu este în primul rând literară, deoarece frumusețea formei este doar calitatea secundară a persuasiunii. Marc Aureliu vrea să construiască un text funcțional, un instrument care să-l poată ajuta să-și preschimbe întreaga viață în filozofie. El caută forma desăvârșită

189Acest lucru este evident în cazul tuturor reprezentanților stoicismului imperial. Când condamnă voluptatea, Seneca își plasează judecata morală într-un context politic: „Virtutea este ceva înalt, măreț și regesc, care nu cunoaște

190înfrângere și nici osteneală: plăcerea în schimb este ceva degradant, servil, slab și trecător, ale cărei sediu și domiciliu îl reprezintă bordelurile și cârciumile. Peste virtute vei da în templu, în for, în curie... Plăcerea stă cel mai adesea ascunsă, căutând zonele umbroase din preajma băilor și saunelor, în locuri care se tem de edil, este moleșită, apatică, îmbibată în vin tare și în parfumuri, palidă, sulemenită și unsă cu unguente asemenea unui cadavru."; Seneca, *De vita beata,* VII, prefață de P. Grimai, traduceri în franceză și note de J. Baillard, Paris, Gallimard, 1996, p. 36-37.

191După părerea lui Paul Veyne, în epoca imperială se asistă la „transformarea stoicismului într-o morală socială: nu se mai formează înțelepți, se confirmă și se conformează buni cetățeni", P. Veyne, *La société romaine,* p. 94.

192Marcus Aurelius, *Gânduri către sine însuși,* II, 5, p. 85.

nu pentru ea însăși, ci pentru că perfecțiunea structurii traduce forța de transmisiune și de convingere a unui adevăr. Metamorfoza realizată prin iubirea înțelepciunii nu este doar o iluminare interioară, ascunsă și complet inertă, ci pregătirea individului pentru vocația lui fundamentală: viața publică. întradevăr, pentru Epictet, primul dintre marii autori studiați de tânărul Marcus Annius Verus[193], definiția omului nu se scrie în termenii abstracți ai unei antropologii speculative. Dimpotrivă, omul generic al stoicismului, oricât ar fi de antrenat în raționamente riguroase, este întotdeauna și înainte de orice definit ca o ființă în context:

Ce este de fapt omul? O parte dintr-o cetate, mai întâi din prima, din cea constituită de zei și de oameni, apoi din cea care este denumită astfel pentru a se apropia cel mai mult și care este o imagine redusă a cetății universale.[1]

Nerealizarea îndatoririlor de cetățean, ruperea legăturilor naturale cu cetatea, neîndeplinirea responsabilității fundamentale a oricărui roman însemna pur și simplu ruina morală a individului: E ca un sclav fugar, crede Marcus Aurelius, „cel care se ține departe de regulile civile “[194 195] In acest caz, exilul nu însemna pentru persoană o alienare spațială, ci pierderea unei trăsături identitare fundamentale. Un exilat nu mai era el însuși, pentru că raportul de identitate al unui roman nu este imediat, ci se făcea prin intermediul cetății. Comunitatea era orizontul aproape etern în raport cu care toate gesturile individului aveau sens și valoare.[196] Cetatea era contextul inevitabil al oricărei acțiuni umane:

193P. Hadot, *La citadelle intérieure,* p. 17.

194Epictet, *Diatribai,* II, 5,26.

195Marcus Aurelius, *Gânduri către sine însuși,* IV, 29, p. 129.

196„Valoarea absolută, binele suprem din care decurg toate celelalte, este onoarea, care pretinde o cetate liberă... în fond, omul roman este incapabil să se cunoască prin sine însuși, are nevoie de părerea celorlalți. Roma nu cunoaște interioritatea psihologică și examenul de conștiință. Omul roman nu este decât exterioritate.", F. Dupont, *La vie quotidienne du citoyen romain sous la République,* Paris, Hachette, 1989, p. 22-23.

Toți cooperăm pentru un mic rezultat, unii având cunoștință de aceasta și dând dovadă de inteligență, alții fără să știe.[197]

Dar vocația politică a romanului adevărat trebuia să devină obiectul unei alegeri deliberate și mature. Mai mult decât atât, așa cum am spus deja, ea trebuia să fie obiectivul fundamental al educației romane. Virtuțile dobândite prin studiu și exercițiu moral au sens și îți dezvăluie rolul în câmpul politic. Inteligența nu e destinată unei utilizări abstracte, ci pentru a demonstra raportul dintre principii, legea morală și exigența politică:

Dacă intelectul ne este comun, și rațiunea, datorită căreia suntem ființe raționale, ne este comună. Dacă este așa, ne este comună și rațiunea care ordonă ce lucruri trebuie făcute și care nu. Dacă este așa, și legea ne este comună. Dacă este așa, suntem cetățeni; dacă este așa, aparținem unei comunități politice; dacă este așa, lumea este asemenea unui oraș.[1]

Toate afirmațiile precedente descriu o solidaritate esențială și obligatorie între membrii cetății. Această coeziune făcea obiectul raționamentelor filozofice, al sentințelor morale, al deciziilor juridice și comportamentelor religioase. Toate colaborau pentru a face această unitate evidentă din punct de vedere filozofic, dezirabilă din punct de vedere moral, obligatorie din punct de vedere juridic și indiscutabilă din punct de vedere religios. O întreagă elită intelectuală și politică era educată să perpetueze imaginea cu adevărat fundamentală a **corpului comunitar.** Când își descrie exigențele morale, Marc Aureliu face apel chiar la această imagine puternică:

Nu mă pot mânia pe unul înrudit cu mine, nici nu-1 pot urî. Căci ne-am născut pentru a ne ajuta <unii pe alții>, precum picioarele, mâinile, pleoapele, șirurile de dinți de sus și de jos.[198] [199]

Cetatea nu era concepută ca un ansamblu de voințe convergente momentan, ci ca un **corp** viu, ale cărui acțiuni reclamau participarea conștientă și eficientă a tuturor cetățenilor. Filozofia trebuia să facă evidentă această idee în mințile unei elite

197Marcus Aurelius, *Gânduri către sine însuși,* VI, 42, p. 193.
198*Ibidem,* IV, 4, p. 119.
199*Ibidem,* II, 1, p. 83.

inevitabil restrânse, dar, la rândul ei, elita aceasta trebuia să traducă principiile teoretice în comportamente publice. Rolul culturii era tocmai acela de a asigura pătrunderea acestor idei în corpul social și transformarea lor în acțiuni publice evidente.

în acest fel, cultura și puterea erau inextricabil asociate: educația, rareori accesibilă în afara elitei deja formate, asigura continuitatea puterii aceleiași elite[200], amintindu-i continuu responsabilitățile ineluctabile. Cultura trebuia să păstreze în acest mod un echilibru între simpla confirmare a puterii deja dobândite de elită și amintirea condițiilor de legitimitate a acestei puteri. Tinerii de familie bună care făceau studii știau că le era destinată o carieră publică[1], dar învățau să-și modereze aplombul prin

200 *Paideia,* ca mijloc de perpetuare a excelenței romane, devine obiectul grijii imperiale în perioada agitată și tulbure a Imperiului târziu. Principele devine protectorul școlilor și recompensează oamenii cultivați cu înalte funcții administrative. în epoca în care elita este rareori ereditară, educația devine un instrument eficace de promovare socială: „Este remarcabil să constatăm în ce măsură gustul pentru problemele spiritului și, în general, tradiția clasică rămân vii, supraviețuind celor mai profunde

apelul la principiile morale și la normele de solidaritate civilă.[201] [202] Adresându-se unui discipol de-al lui Epicur, Epictet scoate în evidență conflictul virtual dintre puterea incontestabilă acordată de bogăție și originea nobilă, pe de o parte, și exigența de a considera binele comun drept preeminent, pe de altă parte. Posibila anarhie a puterii discreționare era moderată de evocarea ordinii publice:

Principiile tale sunt rele, subversive pentru cetate, periculoase pentru familii și nepotrivite până și pentru femei. Lasă asta, omule. Trăiești într-o cetate a imperiului: trebuie să exerciți o funcție, să judeci după dreptate, să te lipsești de binele celuilalt,

201schimbări ale structurii sociale și economice: după fiecare tulburare, și în ciuda crizelor sângeroase și a revoluțiilor care o decimează, această clasă se reconstituie, iar noii îmbogățiți nu-și găsesc liniștea până când nu asimilează acele tradiții intelectuale ce făcuseră mândria predecesorilor lor.", Henri-lrénée Marrou, *Istoria educației în antichitate. Volumul II. Lumea romana,* traducere și cuvânt-înainte de Stella Petecel, București, Editura Meridiane, 1997, p. 123.

Cu toate acestea, în opinia lui Paul Veyne, la Roma, educația nu avea doar rolul pragmatic pe care am fi tentați să i-l atribuim. Viziunea era mai degrabă estetică decât funcțională: „Am greși crezând că școala, de-a lungul secolelor, se justifică printr-o funcție, aceea de a forma omul sau, dimpotrivă, de a-l adapta societății... La Roma, mintea bărbaților era înfrumusețată cu retorică, după cum, în secolul XIX, băieții erau costumați ca marinari sau militari.", P. Veyne, „Imperiul roman", în Philippe Ariès și Georges Duby, *Istoria vieții private, Volumul I. De la Imperiul Roman la anul o mie,* traducere de Ion Herdan, București, Editura Meridiane, 1994, p. 30-31.

202 *Paideia* era pentru romanii de viță nobilă instrumentul care le deschidea drumul spre *cursus honorum* și un mijloc de a obține acea *autoritas* asociată unei funcții publice importante. Studiind mai ales sarcofagele, Paul Zanker demonstrează că, spre sfârșitul secolului III, educația filozofică devine un criteriu important în recrutarea funcționarilor imperiali: a se vedea P. Zanker, *The Mask of Socrates. The Image of the Intellectual in Antiquity,* tradusă de A. Shapiro, Berkeley, University of

să nu ți se pară frumoasă nicio altă femeie decât a ta, niciun băiat, și nicio vază de argint sau de aur.[1]

Dar pericolul anarhiei era prezent în permanență într-o lume în care puterea, în exercitarea ei efectivă, era rareori moderată de lege sau de înaltele principii morale.[203] [204] Abuzul, cruzimea, furia criminală erau realități prea evidente pentru a nu deveni subiecte de reflecție și de învățătură morală pentru filozofi. Exista un singur mijloc de a combate accesele necontrolate ale puterii: *tranquillitas animi,* calmul absolut și binevoitor obținut după o lungă ucenicie filozofică. Educația avea așadar funcția precisă de a convinge o elită potențial abuzivă de temeiul filozofic al moderației și de eficacitatea socială a consecințelor sale imediate. Când schițează portretul ignorantului[205], Epictet are cu siguranță în minte efectele periculoase ale acțiunii sale publice:

Omul care nu știe cine este, de ce s-a născut, în ce fel de lume se află, cu cine trebuie să trăiască în societate, ce e bine și ce e rău, lucrurile cinstite și necinstite, care este incapabil să urmeze un raționament sau o demonstrație, care nu știe nici ce este adevărat, nici ce este fals și nu le poate deosebi, acest om nu se va

California Press, 1955, p. 227-284.

203Epictet, *Diatribai,* III, 7,21.

204„Exista un motiv întemeiat de a da atâta importanță armoniei și controlului de sine în exercițiul puterii. Violența înconjura oamenii de vază la toate nivelurile vieții lor. Erau crescuți în case în care sclavia rămânea o școală a cruzimii. Sclavia, o instituție păstrată cu biciul, dădea naștere unei patologii specifice a puterii.", P. Brown, *Power and Persuasion in late Antiquity. Towards a Christian Empire,* Madison, The University of Wisconsin Press, 1992, p. 51.

205„în afară de avere și origine nobilă, apartenența la elită era condiționată de nivelul de educație. Elocvența și un accent bun erau la fel de necesare ca un nume respectat și o avere considerabilă", R. Macmullen, *Les classes sociales dans l'Empire romain,* tradusă din engleză în franceză de Alain Tachet, Paris, Seuil, 1986, p. 101; despre semnele exterioare ale clasei conducătoare, a se vedea și P. Veyne, „Imperiul roman", *op. cit.,* p. 109.

conforma naturii nici în dorințele, aversiunile, înclinațiile, planurile lui, nici în afirmațiile sau negațiile, nici în îndoielile lui.[206]

Dinamica politică sporită și schimbările rapide de pe scena puterii determină elita romană a Imperiului să-și ia foarte serios statutul în considerare și să încerce să se definească potrivit situației. Rolul cel mai important în procesul identitar l-a jucat *paideia,* chemată să dea soluții unui număr foarte mare de chestiuni.[1] Așa cum am văzut deja, educația trebuia să asigure legătura dintre conținutul abstract al unei filozofii și acțiunea politică responsabilă și eficientă care se aștepta de la elita cultivată. în al doilea rând, *paideia* oferea un limbaj comun și un domeniu de dialog pentru toți membrii înaltei societăți: era limba puterii - moderată prin înțelepciune - vorbită virtualmente de toți cei care exersau o funcție publică în Imperiu. Pentru un intelectual dintr-un mare oraș universitar, precum Atena, era important să știe că împărtășește cu reprezentanții puterii centrale aceleași repere culturale și aceleași valori etice.[207 208] Pentru un funcționar din provincie, *paideia* era adesea baza cea mai sigură a relațiilor cu administrația imperială, instrumentul

206Epictet, *Diatribai,* II, 24,19, p. 113.

207începând din secolul IV, este evidentă preocuparea împăraților pentru reînnoirea constantă a funcționarilor prin educație. *Codul Theodosian* (14,9,1) ne înfățișează un edict de-al lui Valentinian I, prin care urmărește continuarea educației tinerilor din provincie de la plecarea din orașul natal până la întoarcere. A se vedea și: P. Riché, „Legislația școlară de la un imperiu la altul", în *Institutions, société et vie politique dans l'Empire romain au IVe siècle ap. J.-C.,* documente ale mesei rotunde pe tema operei lui André Chastagnol, editate de Michel Christel, Ségolène Demougin, Yvette Duval, Claude Lepelley și Luce Pietri, Roma, École Française de Rome, 1992, p. 507-514.

208Când analizează *paideia* greacă, model pentru *humanitas* romană, H. I. Marrou pune accentul tocmai pe rolul culturii/educației în crearea unui sentiment de solidaritate comunitară. Henri-lrénée Marrou, *Istoria educației în antichitate. Volumul I. Lumea greacă,* traducere și cuvânt înainte de Stella Petecel, București, Editura Meridiane, 1997, p. 147-159.

prin care spera că va putea atenua șocurile inevitabile ale oricărei exercitări a puterii.[209] în al treilea rând, educația confirma bazele sociale și culturale ale legitimității puterii: *paideia* era semnul distinctiv al celor care erau cei mai îndreptățiți să-și exercite autoritatea.[210] Granița dintre cei care aveau dreptul la o funcție publică și cei care nu aveau această cădere era deseori definită prin diferența dintre știință și ignoranță. Pentru Seneca, îndepărtarea de mulțime[1] era chiar începutul convertirii la filozofie:

Exemplul altora ne duce la pierzanie; numai dacă ne separăm de turmă ne vom salva. Adevărul este însă că împotriva rațiunii se ridică mulțimea, care își apără propria sa fărădelege.[2]

Paideia trebuia să rezolve o contradicție care îi era, într-un anume fel, consubstanțială: pe de o parte, educația asocia instruirea cu puterea, îndreptățind-o pe ultima prin prima și confirmând ruptura dintre o elită minoritară și o majoritate ignorantă; pe de altă parte, avea sarcina de a face exercițiul puterii cât mai puțin brutal, reducând distanța dintre actorii

209„Ceea ce era probabil cel mai important în acea vreme era faptul că *paideia* reunea posibile segmente antagoniste ale clasei conducătoare. *Paideia* le dădea funcționarilor imperiali și notabililor provinciali sentimentul împărtășit al excelenței comune. Educația romană târzie a produs o omogenitate cultu-rală remarcabilă.", P. Brown, *Power and Persuasion,* p. 39.

210posturile înalte din administrație sunt în mod firesc rezervate foștilor elevi din învățământul superior.", H. I. Marrou, *Istoria educației în antichitate. II. Lumea romană,* p. 125-126.

începând din secolul III d.Hr., se poate observa pe sarcofagele romane înmulțirea imaginilor care sugerează viața intelectuală, chiar și pe sarcofagele persoanelor obișnuite. A se vedea: J. Huskinson, „Women and Learning. Gender and identity in scenes of intellectual life on late Roman sarcophagi", în R. Miles (ed.), *Constructing identities in late Antiquity,* London and New York, Routledge, 1999, p. 190-213 și P.Zanker, *The Mask of Socrates. The Image of the Intellectual in Antiquity,* p. 267-289.

2 Seneca, *De vita beata,* I, Seneca, *Dialoguri,* Vol. II, p. 57.

3 Marcus Aurelius, *Gânduri către sine însuși,* IV, 14, p. 123.

Seneca, *De Constantia sapientis,* 14, p. 650.

scenei politice. Aceste două tendințe ale educației exprimă clar tensiunea care caracteriza sfera politică. Stoicii, de exemplu, evoluează între sentimentul solidarității cu întreaga umanitate și disprețul real pentru cei care, prin ignoranță, se dovedesc nedemni de vocația lor. Sentința egalitară a lui Marc Aureliu - „Existi ca o parte"[3] se opune definiției înțeleptului formulate înainte de Seneca:

El nu ia în considerare părerile oamenilor despre ceea ce este rușinos sau rău; el nu urmează drumul poporului.[4]

Vom vedea că aceeași contradicție este prezentă în viziunea stoicilor asupra corpului uman: i se recunoaște utilitatea, vocația de a susține prezența publică, dar în același timp este privit cu o prudență circumspectă. Corpul este când obiectul unei griji afectuoase și suverane, când ținta unui dispreț fără rezerve. încă o dată, raporturile dintre rațiune și corp constituie un model pentru relația dintre individul aflat la putere și supușii lui: descrierea relațiilor de autoritate evoluează la rândul ei între evocarea unității universale a corpului comunitar și insistența asupra rupturii dintre o elită cultivată și conștientă de drepturile ei, pe de o parte, și o majoritate demnă de dispreț, pe de alta.

Stoicismul se sprijină pe un clivaj social, îl legitimează în termenii culturii, și contribuie astfel la amplificarea lui. Acțiunea sa are ceva paradoxal, pentru că solidaritatea tradițională a comunității romane este, așa cum am văzut, evocată constant de către această filozofie clar elitistă. Stoicismul, destinat formării unei elite politice, contribuie la definirea unui nou comportament politic, prin apelul la conceptele filozofiei. Rezultatul său a fost justificarea unei concentrări mai mari a puterii politice, precum și o „personalizare[211] mai evidentă a autorității.[1] Nu este prima dată

211 Dacă urmărim schimbările în organizarea puterii la Roma începând cu Imperiul, observăm două tipuri de fenomene: în primul rând, o concentrare de putere în mâinile principelui și, în al doilea rând, o centralizare a mecanismelor de decizie prin creșterea importanței consiliului imperial și a „birourilor" *(scrinia).* Mai trebuie adăugat faptul că modul de recrutare a funcționarilor se schimbă profund: în timp ce funcționarii republicani erau titularii unei puteri proprii, funcționarii

în istoria Romei când are loc o asemenea evoluție; este vorba despre o alunecare lentă care a dus de la o mentalitate comunitară la un spirit de castă. Aceeași transformare poate fi urmărită în istoria religiozității romane, ceea ce vom încerca să facem foarte rapid în rândurile următoare, pentru a sugera amploarea fenomenului.

Religia tradițională era probabil domeniul vieții sociale, în cadrul căruia raportul indisociabil dintre roman și cetate era cel mai evident. Religia romană ilustra cel mai bine vocația politică a romanului: prin fidelitatea față de zei, cetățeanul își exprima de fapt solidaritatea de neclintit cu destinul istoric al cetății. Spațiul religios se confunda cu spațiul politic. Relațiile poporului cu zeii erau conduse de magistrați, aceleași personalități care aveau și responsabilitatea raporturilor cu celelalte cetăți. Abuzul religios, impietatea nu erau luate în considerare izolat: nu aveau valoare absolută, ci dobândeau un sens în cadrul unei mijlociri sociale. *Sacrilegi*wm-ul, actul care tulbura *pax deorum,* era scos la iveală printr-un insucces al cetății și, prin urmare, ispășirea era o obligație a întregii comunități. Crezul tradițional al romanului era bazat pe legitimitatea istorică și politică a Romei, confirmată de succesele sale indiscutabile.[1]

Este interesant de remarcat că criza religioasă care a marcat sfârșitul Republicii nu a pus în aparență sub semnul îndoielii solidaritatea dintre Roma și cetățenii săi. Inițiatorii unei noi perspective asupra religiei romane tradiționale nu puneau în discuție utilitatea ei publică, ci încercau să-i reactiveze conținutul prin apelul la categoriile filozofiei stoice. Esența antropologiei romane - cetățeanul nu este cu adevărat el însuși decât în societate - nu era contestată de „reformatori". Ei introduceau o ruptură între religiozitatea elitei și pietatea populară. în timp ce prima se întemeia pe noțiunile filozofiei stoice, ultima se baza pe simpla credulitate:

imperiali sunt numiți și revocabili de către împărat, iar puterea lor este acordată prin delegație. A se vedea J. Gaudemet, *Les institutions de /'Antiquité,* ediția a treia, Paris, Montchrestien, 1991, p. 268-281.

Pe de o parte, elita, luminată de intelectualii ei, practică vechiul cult în deplină cunoștință de cauză, pe de altă parte, poporul, având acces la mitologie, dar exclus de la cunoașterea științifică, aderă devotat, adică în neștiință, la vechea tradiție.[212] [213]

După Varro și Cicero, stoicismul contribuie la transformarea vieții religioase la Roma, la fel cum va contribui la schimbarea vieții politice romane. Cele două schimbări sunt caracterizate prin aceeași tendință: aceea de a justifica din punct de vedere filozofic ruptura dintre elită, puțin numeroasă, și majoritatea zdrobitoare a lui *populus romanus.*[214] în termenii lui Peter Brown, aceste schimbări au contribuit, de-a lungul unei evoluții lente începând din secolul II î.Hr. până în secolul III d.Hr., la trecerea „de la o epocă a egalității la o epocă
a ambiției".[1] Cele două evoluții, mobilizate la fel de către filozofie, au pregătit terenul pentru ideologia triumfului unor indivizi[215] [216] care va înlocui triumful întregii cetăți. Cele mai elocvente exemple sunt cultul împăratului și sărbătoarea calendelor din ianuarie:

La o generație după ce păgânismul clasic s-a retras aparent din cetăți, sărbătoarea calendelor din ianuarie - o sărbătoare care fusese limitată la orașul Roma în timpul Imperiului timpuriu - s-a răspândit în jurul Mediteranei. Legată de intrarea în funcție a consulilor, asociată cu *salutationes* și actele de generozitate care îi asociau din- totdeauna pe *patronus* și pe clienții lui, era o sărbătoare a oamenilor și nu a zeilor, o sărbătoare a oamenilor care mergeau cu capul sus spre roadele puterii și ale proprietății.

212J. Scheid, *Religion et piété à Rome,* p. 120.

213*Ibidem,* p. 116.

214Un istoric al epocii scoate și el în evidență „limbajul de vădit dispreț și de reprobare" al aristocrației față de oamenii de rând în ce privește religia. Motivul disprețului nu era niciodată averea sau originea, ci lipsa de cultură. A se vedea: R. Macmullen, *Le paganisme dans l'Empire romain,* p. 18-22.

215P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive,* traducere în franceză de A. Rousselle, prefață de P. Veyne, Paris, Gallimard, 1978, p. 67-78.

216J. Scheid, *Religion et piété à Rome,* p. 119-122.

Era prin excelență ceremonia unei epoci a ambiției.[217]

Stoicismul are misiunea de a pregăti elita romană pentru exigențele noii epoci. Filozofia trebuie să furnizeze principiile, noțiunile și instrumentele unei noi culturi, ideologii politice și metode de exercitare a puterii. Rezultatul cel mai vizibil al acțiunii stoicismului este o creștere a sentimentului identitar în sânul elitei. Dar o elită mai conștientă de noul ei statut transformă deseori percepția sa identitară într-o încercare de separare și de izolare. Trecerea spre izolare nu se face întotdeauna direct; uneori, idealul autonomiei înțeleptului, proprie stoicismului, aduce o contribuție importantă și merge în aceeași direcție. Marc Aureliu, atunci când trece în revistă ceea ce a învățat de la maestrul lui, Apollonius, construiește prototipul principelui-filozof, autonom și imperturbabil:

De la Apollonius: spiritul independent și luarea de decizii bine chibzuite; faptul de a nu ține seama, câtuși de puțin, de nimic altceva decât de rațiune; de a rămâne mereu la fel în timpul durerilor puternice, și cu prilejul pierderii unui copil, și în timpul bolilor de lungă durată;... de a învăța cum trebuie privite așa-zisele favoruri din partea prietenilor, nelăsându-mă copleșit de ele; nici tratându-le cu indiferență.[1]

Această independență desăvârșită a înțeleptului a fost uneori exprimată în termeni și mai radicali, înainte de Marc Aureliu, la

217P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive,* p. 103. („Dacă pentru primele trei secole din era noastră nu avem practic mărturii decât pentru Roma și, destul de târziu, pentru Africa, numeroase mărturii ne dezvăluie deodată introducerea acestor rituri: la Constantinopol încă din mijlocul secolului IV, din motive evidente, dar în același timp la Antiohia și în GaIia; la Barcelona înainte de anul 392, în Siria, Palestina, Pont și Armenia înainte de 395-397; apoi la Torino, Ravena, în Andaluzia și Galiția. Această sărbătoare durează trei sau patru zile și devine astfel cea mai mare sărbătoare populară din tot Imperiul.", M. Meslin, *La fête des kalendes de janvier dans l'Empire romain. Etude d'un rituel du Nouvel An,* Bruxelles, Latomus, 1970, p. 51.)

Seneca și Epictet. înțeleptul își bazează autonomia și izolarea în raport cu majoritatea pe o comparație cu lumea zeilor. Această schemă clasică se regăsește la Seneca, în opinia căruia filozoful este comparabil cu „aștrii": ca și stelele, filozoful este îndepărtat și de neînțeles pentru oamenii de rând, pentru că, după exemplul aștrilor, „care parcurg un drum opus celui al lumii, înțeleptul înaintează în sensul contrar opiniei tuturor."[218] [219] De asemenea, când îi descrie lui Serenus una din principalele virtuți ale sufletului - *tranquillitas,* Seneca utilizează un procedeu identic: „Ceea ce dorești este ceva foarte important, foarte înalt și apropiat de divinitate: a nu fi zdruncinat."[220] Epictet crede că, după modelul lui Zeus, filozoful trebuie „să se pregătească să nu aibă nevoie de alții, să poată trăi doar cu sine însuși".[221]

Această izolare trufașă a filozofului transpune în spațiul reflecției morale certitudinea unei elite educate de a-și asuma fără să ezite responsabilitățile puterii publice. Este în egală măsură expresia rupturii din ce în ce mai vizibile dintre această elită foarte restrânsă[222] și marea majoritate a populației. Este clar că efortul de autodefinire a elitei are legătură cu complexitatea din ce în ce mai mare a sarcinilor administrative și politice într-un stat de dimensiuni considerabile. Cu toate acestea, ceea ce ne interesează în primul rând este metoda exactă prin care s-a format această definiție a elitei și mai ales cum funcționează percepția

218Marcus Aurelius, *Gânduri către sine însuși,* 1,8, p. 67-69.

219Seneca, *De constantin sapientis,* 14,4, Seneca, *Dialoguri,* Vol. I, p. 64.

220Seneca, *Despre liniștea sufletului,* II, 3, Seneca, *Dialoguri,* Vol. II, p. 106.

221Epictet, *Diatribai,* III, 13,6, p. 47.

222R. Macmullen crede că elita romană reprezenta mai puțin de 1% din populația Imperiului. A se vedea: R. Macmullen, *Le paganisme dans l'Empire romain,* p. 18; dintr-o populație de aproximativ 50 de milioane de locuitori, ordinul senatorial reprezenta 0,002%, iar cavalerii în jur de 0,1%: R. Macmullen, *Les rapports entre les classes sociales dans l'Empire romain,* p. 85.

corporalității în acest proces identitar.

în general, izolarea celor care aveau puterea și puteau invoca filozofia pentru a-și justifica poziția se traducea, în domeniul antropologiei, prin ruptura dintre rațiunea autonomă și corpul subjugat patimilor. Structurarea polară a autorității în corpul comunitar ilustra raporturile dintre inteligență și impulsurile haotice ale corpului: o elită educată în spiritul constanței și al moderației juca, pe scara socială, rolul asumat de rațiune la scară individuală.

Corpul este un element esențial în acest fenomen politic și ideologic care a determinat un segment social să caute o nouă caracterizare a statutului său. A fost unul dintre obiectele constante ale reflecției filozofice în această perioadă și, în cazul stoicismului, a fost punctul de întâlnire dintre principiile abstracte ale doctrinei și aplicațiile acestora în domeniul eticii. Stoicismul a asigurat un program teoretic și concepte funcționale pentru o transformare de mare anvergură în societatea romană. în paginile care urmează, vom încerca să prezentăm pe scurt metoda prin care doctrina stoică s-a adaptat pentru a răspunde cerințelor acestei transformări. Această prezentare va constitui preambulul la analiza problemei corporalității în antropologia stoică.

1.4. Etică și antropologie

într-un fragment din *Manualul* său, Epictet face un rezumat al filozofiei stoice: părțile ei, legătura dintre ele și importanța lor relativă. Fragmentul confirmă încă o dată orientarea generală a întregii filozofii antice spre etică:

Partea întâi și cea mai necesară din filozofie este aceea privitoare la punerea în practică a teoriilor. Bunăoară: să nu spui minciuni. A doua, se raportează la demonstrație. Bunăoară: de unde urmează că nu trebuie să spui minciuni? A treia, întemeiază și leagă pe aceste două. Bunăoară: cum de există demonstrația? Ce este oare demonstrația? Ce este consecința? Ce este opoziția? Ce-i adevărul? Ce este eroarea?

Cum vezi, importanța părții a treia rezultă din importanța părții a doua, iar importanța acesteia, din aceea a părții întâi. Partea cea mai necesară dintre toate și care ar trebui luată de bază întotdeauna este partea întâi.[1]

Ceea ce vizează reflecția filozofică nu este o creștere gratuită

a cunoașterii, ci o transformare interioară a celui care i se dedică.[223][224] Impresia pe care ne-o lasă marile curente filozofice ale epocii este aceea a unei structuri similare, construite cu raționamente asemănătoare și care folosește concepte în linii mari echivalente.[225] Rațiunea este instrumentul principal al eticii și obiectivul fundamental al exercițiului filozofic, iar adaptarea la natură este direcția de urmat. Pentru toate școlile, termenul negativ prin excelență este „patimă" și toate filozofiile le propun urmașilor exerciții spirituale și practici ascetice.[226] înțelepciunea - sau termenii analogi: fericirea, libertatea - este speranța împărtășită, precum și definiția concisă a idealului antropologic.

Importanța moralei în comparație cu celelalte domenii ale filozofiei este o caracteristică permanentă a stoicismului, de-a lungul istoriei sale. Pentru fondatorul său, Zenon, scopul vieții este virtutea, singurul bine de care individul nu poate fi deposedat. Dar virtutea este definită cu ajutorul unei argumentații

223Epictet, *Manualul și fragmente,* LII, 1-2, traduceri de C. Fedeleș și D. Burtea, București, Editura Saeculum Vizual, 2002, p. 42.

224„Actul filozofic nu se situează doar în ordinea cunoașterii, ci în ordinea „sinelui" și a ființei: este un progres care ne face să existăm mai mult, care ne face mai buni.", P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique,* ediția a doua, Paris, Etudes Augustiniennes, 1987, p. 16.

225„în ciuda diferențelor, marile curente filozofice pe care le-am discutat susțin de comun acord că scopul filozofiei este o viață bine trăită. Etica era disciplina vieții drepte și trebuia să fie învățată. Instrumentul eficient avut la dispoziție pentru modelarea unei astfel de vieți era rațiunea. Rațiunea trebuia să fie fără îndoială însoțită de practică. De asemenea, toată lumea era de acord că o viață rațională și, prin urmare, fericită era o viață în conformitate cu natura...", W. A. Meeks, *The moral world of the first Christians,* Londra, SPCK, 1987, p. 60.

226Pentru un rezumat excelent al practicilor ascetice ale stoicilor și epicurienilor, a se vedea: P. Hadot, *Exercices spirituels,* p. 13-58.

care se bazează pe elemente de fizică și de epistemologie.

Totul este material, totul este corporal conform fizicii stoicilor. Există două tipuri de materie: o materie superioară, spiritul *(pneuma),* difuză într-o materie grosieră. Spiritul este deopotrivă principiul ordinii, al unității și al echilibrului celei de-a doua forme de materie. Din cauza acestei funcții, materia superioară este uneori numită *logos* (rațiune) sau chiar *pronoia* (providență). Dacă realitatea este organizată în mod rațional, cunoașterea realului este pe deplin posibilă, cu condiția să se respecte exigențele logicii. Dar modul de a acționa „logic" - sau conform logosului - nu duce doar la un grad superior de cunoaștere, ci și la dobândirea singurului bine, adevărul. înțeleptul este cel care, conștient de structura rațională a universului și având o cunoaștere adevărată a realului, trăiește în acord cu *logosul.*

în stoicismul imperial, conceptul fundamental este cel de natură: pentru Seneca, de exemplu, *natura* este în primul rând existența a tot ce este, creația organizată în mod rațional; în al doilea rând, *natura* indică ființa veritabilă a unui individ, în specificul său. Conform acestor definiții, înțelepciunea, adică adecvarea la natură, are două surse: „... conformitatea la ordinea lumii (aceasta ar fi sursa cosmică a înțelepciunii) și conformitatea la propria noastră natură, *constantia* care ne va menține fideli nouă înșine/*[1]

Natura este invocată la tot pasul, precum în paragraful următor din *Discursurile* lui Epictet, care pare să concentreze toată doctrina stoică:

Tu ești un om, adică un animal muritor dotat cu facultatea de a-și folosi în mod rațional reprezentările? Dar ce înseamnă în mod rațional? înseamnă: în acord cu natura și în conformitate cu perfecțiunea.[227 228]

Cunoașterea realului poate fi descrisă în termenii unui dialog între suflet / inteligență și corp. Acesta din urmă este principala sursă a oricărei cunoașteri, pentru că toate informațiile pe care le primește inteligența sunt mai întâi impresii senzoriale. Aceste

227P. Grimai, *Sénèque,* p. 357.
228Epictet, *Diatribai,* III, 1,25, p. 15.

impresii vor fi supuse judecății suverane a inteligenței, singura care poate discerne între diversele informații pe care le primește de la simțuri. Judecata trebuie să fie dreaptă, în acord cu natura, bazată pe o cunoaștere exactă a lucrurilor. Lipsa acestei cunoașteri *(scientiă)* duce la subjugarea sufletului la opinie. Un alt defect al judecății poate apărea ca urmare a unei infirmități a sufletului: obișnuința cu o patimă, atitudinea complezentă față de un sentiment sau impuls trupesc.

Judecata în acord cu natura este deci dublu condiționată: de cunoașterea exactă a Universului *(scientia)* și de o perfectă stăpânire de sine. Judecata dreaptă deschide calea spre acțiunea corectă, care este semnul distinctiv al înțeleptului. în această logică, înțelepciunea ar fi caracterizată prin capacitatea de a gândi și de a acționa continuu și spontan conform naturii/rațiunii. într-o scrisoare adresată lui Lucilius, Seneca descrie legăturile care unesc momentul impresiei senzoriale cu judecata dreaptă și apoi cu acțiunea justă:

O acțiune nu va fi dreaptă, dacă intenția nu va fi dreaptă și, iarăși, intenția nu va fi dreaptă, dacă dispoziția sufletească nu va fi dreaptă, căci dintr-însa se naște și intenția. Dispoziția sufletului, apoi, nu va fi cea mai bună, decât dacă el își va fi însușit legile întregii vieți, decât dacă se va fi întrebat ce trebuie să creadă despre fiecare lucru și-l va fi supus la măsura adevărului.[229]

înțelepciunea, scopul fundamental al exercițiului filozofic, este o dispoziție constantă a sufletului, un *habitus animi,* care determină înțeleptul să trăiască în orice situație conform rațiunii. Orice legătură care duce de la impresia senzorială la acțiune este înlocuită, în cazul filozofului împlinit, printr-o adaptare spontană la natură. Dar acest obiectiv este greu de atins, dacă nu imposibil, iar stoicismul s-a văzut obligat să-și modereze ambițiile: a introdus categoria *proficiens* - a „celui care progresează" - pentru a așeza idealul filozofic la o înălțime omenește accesibilă. Diferența dintre *sapiens* și *proficiens* nu poate fi identificată la nivelul gesturilor exterioare - a căror justețe caracterizează în egală măsură cele

229 Seneca, *Scrisori către Luciliu,* 95, 57, traducere și note de Gheorghe Guțu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1967, p. 364.

două stări - ci doar în imediatețea reacției interioare.

Drumul unui *proficiens* este ocolit și presupune o atenție vigilentă asupra propriei persoane și o stăpânire neobosită a impulsurilor nesocotite ale corpului. Cel care progresează exprimă cel mai bine doctrina antropologică și perspectiva asupra corpului ale stoicilor: el este în permanență angajat în punerea în practică și în ilustrarea concretă a preceptelor teoretice. Perfect echilibrat printr-un efort perseverent al voinței, drept și liber prin cunoașterea exactă a legilor, *proficiens* face din corpul său instrumentul progresului spiritual:

Dacă unul dintre voi, după ce s-a îndepărtat de obiectele exterioare, și-a concentrat eforturile asupra propriei persoane, dacă a șlefuit-o, a exersat-o, astfel încât să o pună în armonie cu natura, să o crească, să o elibereze, să o scutească de piedici și de obstacole, să o facă loială și rezervată, dacă a înțeles că oricine dorește sau evită lucrurile care nu depind de el nu poate fi nici loial, nici liber, ci se schimbă și el negreșit și se întoarce odată cu acele lucruri, ca și vântul, și astfel se pune negreșit sub stăpânirea celorlalți, a celor care pot provoca sau împiedica toate acestea, pe scurt, dacă dimineața când se trezește respectă și păstrează aceste precepte, dacă se spală ca un om loial și rezervat, dacă mănâncă la fel, punând în practică, indiferent de împrejurări, principiile care-1 ghidează, așa cum alergătorul se străduiește la cursă și declamatorul la arta lui, iată cu adevărat omul care progresează.[1]

Imaginea centrală a antropologiei stoice este aceea a omului care se antrenează să trăiască în permanență conform *logosului.* Scopurile lui imediate sunt atingerea singurului bine accesibil - binele moral, evitarea singurului rău adevărat - viciul, și așezarea fiecărui eveniment al vieții în ordinea naturii.[230] [231] Aplicarea principiilor duce la apariția unei reguli de viață sau mai degrabă a unei asceze care cuprinde mai multe operațiuni specifice. Atenția este un efort constant de a înțelege momentul prezent și de a-i

230 Epictet, *Diatribai,* 1,4,18-21.

231 Fiecare eveniment este judecat în urma unui procedeu care, pentru Seneca, este denumit prin expresia *„pretia rebus imponere",* a stabili prețurile lucrurilor, adică a le cunoaște importanța adevărată pentru viața morală.

evalua interesul din punctul de vedere al binelui moral, apelând la principii. Obiectivul acestei operațiuni este de a elibera filozoful din fascinația dăunătoare pe care o pot manifesta asupra lui lucrurile sau împrejurările. Pentru a scăpa, trebuie să „demaște" prestigiul fals atribuit de opinia comună anumitor fapte de viață:

După cum ne formăm reprezentări despre felurile de mâncare și despre ce se mănâncă, gândind că acesta este cadavrul unui pește, acesta - al unei păsări sau al unui porc, și, de asemenea, că vinul de Falerno este sucul stors din struguri și că toga pretextă e lână de oaie impregnată cu sânge de scoică, iar în legătură cu contactul sexual, că acesta e frecarea organului sexual masculin și secreția lichidului vâscos însoțită de o contracție ... tot așa trebuie să procedăm toată viața și, când ne reprezentăm lucrurile ca prea demne de încredere, trebuie să le dezgolim, să le surprindem unica lor valoare și să înlăturăm pretinsa credibilitate datorită cărora erau considerate de valoare.[1]

Deseori, punctul de plecare al unei asemenea meditații este corpul. în antropologia tripartită[232 233] a lui Marc Aureliu, corpul este cel mai îndepărtat de inteligență, sursa problemelor permanente și a dorințelor ilegitime:

Nu te mai chinui! Nu îți este dat. Dar, din moment ce ești deja aproape de moarte, disprețuiește carnea: sânge stricat, oase și o țesătură de nervi, vene, artere. Vezi, de asemenea, ce este suflul tău: o răsuflare, niciodată aceeași, ci dată afară și absorbită din nou, în fiecare moment. în al treilea rând, ai în vedere partea conducătoare a sufletului. Judecă astfel: ești bătrân; nu îngădui ca această facultate să-ți fie înrobită, nici să fie mișcată ca o marionetă în funcție de impulsurile contrare vieții sociale, nici să se plângă de destinul hărăzit în prezent, nici să se teamă de cel [hărăzit] în viitor.[234 235]

Meditația constă într-o pregătire a conștiinței pentru eventualele dificultăți ale vieții. Acest exercițiu continuu se manifestă în general prin examene de conștiință zilnice și, într-o oarecare măsură, rezumă esența filozofiei: „Dar ce înseamnă a filozofa? Nu înseamnă a fi pregătit pentru orice eveniment? Stabilitatea și coerența discursului interior sunt rezultatul unei distincții permanente între ceea ce stă în puterea filozofului - *id est* binele moral - și ceea ce nu stă în puterea lui - cariera, bogăția,

232Marcus Aurelius, *Gânduri către sine însuși,* VI, 13, p. 177.
233„Trup, suflet, minte: trupului îi aparțin senzațiile, sufletului - impulsurile, minții - învățăturile.", *Ibidem,* III, 16, p. 50.
234Marcus Aurelius, *Gânduri către sine însuși,* II, 2, p. 83-85.
235Epictet, *Diatribai,* Cartea a lll-a, 10,6, p. 39.

sănătatea.[236] Câteva sentințe utile trebuie să fie întotdeauna la dispoziția unui *proficiens,* pentru a putea rămâne neclintit în orice împrejurare:

Lasă-i pe alții să se îngrijească de procese, de probleme sau de silogisme. Tu gândește-te că ai să mori, ai să fii înlănțuit, torturat, exilat.[1]

O altă operațiune de asceză stoică este studiul. Filozofia este o formare continuă și nu o instruire temporară ale cărei roade le putem culege imediat. Travaliul celui care i se dedică este permanent și deseori discret. Nu urmărește dobândirea unor cunoștințe teoretice, ci obținerea unei spontaneități practice în exercițiul virtuții. A patra operațiune a acestei *askesis* stoice are ca scop tocmai dobândirea acestor obiceiuri care asigură justețea neînduplecată a acțiunii: stăpânire de sine, îndeplinire a îndatoririlor, fermitate, constanță.

Se pare că exigența ascezei și a exercițiilor spirituale decurge chiar din structurarea antropologiei stoice: după părerea lui Epictet sau a lui Marc Aureliu, omul „natural" este o ființă potențială a cărei vocație fundamentală este aceea de a-și îndeplini virtualitățile. Omul ar putea fi descris ca „o ființă liminara '[237] [238] sau ca o ființă medie, plasată între două planuri ontologice, capabilă de evoluții simetric opuse.[239] Această imagine

236„Țin de noi părerea, impulsurile, dorința, aversiunea, într-un cuvânt, tot ceea ce reprezintă propria activitate. Sunt în afara voinței noastre trupul, bogăția, faima, mărturiile de respect, funcțiile înalte, într-un cuvânt tot ceea ce nu constituie propriile noastre acțiuni.", Epictet, *Manualul,* 1,1, p. 73; a se vedea și: Seneca, *Despre liniștea sufletului,* IX, 1, p. 679.

237Epictet, *Diatribai,* Cartea a ll-a, 1,38, p. 10.

238*Cf k.* M. Mazzanti, *L'uomo nella cultura religiosa del tardo-antico,* Bologna, Patron, 1990, p. 8.

239Am putea da un exemplu târziu, extras din sfântul Grigore din Nisa, autorul uneia din cele mai importante sinteze dintre cultura elenistică și cea creștină, pentru a demonstra universalismul aceste concepții antropologice: „Firea omenească stă la mijloc între două extreme opuse una alteia, între firea dumnezeiască netrupească, pe de o parte, și viața

a omului care marchează granița dintre o natură superioară și una inferioară definește toate marile curente ideologice și spirituale ale epocii. Avem de-a face cu o structură pe trei niveluri în care omul ocupă poziția de mijloc, semnalând granița dintre cele superioare și cele de jos. în general, corpul marchează această limită între nivelurile ființei: el se află de partea materiei, este potențialmente periculos, dar valoarea lui instrumentală îl face totuși util. Antropologia stoică utilizează această definiție a omului - ca ființă medie - și îi atribuie corpului funcția despre care am vorbit mai sus:

Deoarece, în facerea noastră, aceste două elemente au fost amestecate, corpul, care ne este comun cu animalele, rațiunea și gândirea, care ne sunt comune cu zeii, unii înclină spre această înrudire infamă și muritoare; puțini sunt cei care înclină, dimpotrivă, spre cea divină și fericită.[1]

Așadar, corpul întreține această tensiune fundamentală care definește omul, o ființă chemată, prin înrudirea lui cu lumea superioară, la o existență spirituală, dar care se vede în același timp redus la serviciile unui instrument precar. Ceea ce contează îndeosebi este de a face ca acest instrument să fie potrivit pentru misiunea lui și de a cunoaște suficient de bine natura lui pentru a fi bine utilizat. Pentru stoici, corpul nu este semnul răului absolut, ci face mai degrabă parte din lucrurile indiferente: răul apare atunci când i se acordă corpului mai mult decât permite statutul său ancilar. Corpul face obiectul unui regim disciplinar și al unei utilizări atente și severe. El este deposedat fără fasoane de toate eventualele sale farmece, îi sunt denunțate prompt toate

vietăților necugetătoare, pe de altă parte. într-adevăr, în alcătuirea omului ușor le putem surprinde pe amândouă: de la Dumnezeu, el a primit cugetul și puterea de judecată, care este comună pentru bărbat și femeie, iar din lumea necugetătoarelor, omul are alcătuire trupească și toate cele trupești.", la Grigore din Nisa, *Despre facerea omului,* XVI, în Sfântul Grigore de Nyssa, *Scrieri. Partea a doua,* traducere și note de Pr. Prof. dr. Teodor Bodogae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Colecția „Părinți și scriitori bisericești", Nr. 30,1982, p. 48.

pericolele atracției sale vinovate:

Din cauza acestei înrudiri cu carnea spre care unii dintre noi înclină, aceștia se aseamănă cu lupii, fără credință, perfizi, periculoși; alții cu leii, cruzi, brutali, sălbatici; dar majoritatea cu vulpile și cu tot ce este mai urât printre animale.[240 241]

în acest sens vom încerca să prezentăm concepția asupra corporalității în stoicismul imperial: moderând excesele dualiste prin apelul la perspectiva esențialmente practică a stoicismului roman. O tradiție locală demnă de luat în seamă le interzicea lui Seneca sau lui Epictet să identifice corpul cu răul suprem. Austeritatea, cu totul specific romană, a lui Marc Aureliu nu trebuie confundată cu pesimismul radical al encratismului gnostic. Corpul nu este detestabil pentru că o iluminare secretă regăsește în el opera unui zeu inferior. Dimpotrivă, pentru stoici, cunoașterea adevărată poate să identifice în structura corpului semnele raționalității cosmosului.

Corpul este omniprezent și inevitabil: morala nu s-ar putea constitui în absența unei reflecții asupra naturii și a funcțiilor corporalității, în același mod, orice analiză a consecințelor politice ale stoicismului trebuie să țină seama de imaginea celebră a cetății-corp. Corpul nu este un obiect vid și inert din punctul de vedere al filozofiei, ci provoacă și susține în permanență exercițiul ei.

1.5. Corpul ca instrument

Numeroase fragmente ale filozofilor pe care-i studiem par să poată oferi argumente solide pentru o interpretare dualistă. Disprețul care însoțește evocarea corpului este uneori atât de evident, încât ne întrebăm pe bună dreptate dacă nu ar trebui să facem din antagonismul dintre corp și inteligență baza oricărei interpretări a antropologiei stoice. Marc Aureliu, ca să dăm un singur exemplu, plasează corpul într-o opoziție evidentă cu eul veritabil: corpul este o masă „de carne care ți-a crescut de jur împrejur."[242] Este dificil de înțeles această frază altfel decât cu

240Epictet, *Diatribai,* Cartea 1,3,3, p. 15.

241/d/dem 1,3,7, p. 16.

242 Marcus Aurelius, *Gânduri către sine însuși,* VII, 68, p. 229.

sensul unei construcții dualiste: corpul este în mod radical obiectivat și înstrăinat în raport cu sediul autentic al identității, pare lipsit de orice importanță sau semnificație pentru persoană, într-adevăr, în afara contextului mai larg al ascetismului stoic, fraza lui Marc Aureliu poate da naștere unei grave confuzii.

Cu toate acestea, cuvinte ca cele de mai sus fac parte din retorica exercițiilor spirituale stoice. Ele sunt inserate într-o întreprindere mai amplă, prin intermediul căreia practicantul filozofiei își reamintește continuu obiectivul fundamental: să atingă echilibrul absolut, indiferența perfectă față de ceea ce nu este singurul bine veritabil, virtutea. Marc Aureliu nu face decât să-și amintească o maximă în cursul unei meditații: forma radicală a învățăturii lui nu este decât ingredientul necesar pentru a-i garanta eficacitatea. Prin formule care rezumă retoric doctrina, filozoful trebuie să se convingă neîncetat să-și continue travaliul de adaptare la idealul unei vieți perfect raționale.

După părerea noastră, filozofia stoică este fondată pe o abordare utilitară. Subordonarea fizicii și a logicii la morală se explică tocmai prin obsesia unicului necesar: știința naturii și a raționamentelor este utilă doar pentru a revela exigența unei vieți conforme *logosului.* Ceea ce poate părea o reprezentare dualistă a corporalității nu este de fapt decât efectul secundar - adesea pur retoric - al acestei abordări utilitare.

In lumea rațională a stoicilor, și corpul își are locul lui: este un element al ordinii universale, din moment ce, la fel ca întregul cosmos, este locuit de *logos.* Constituția lui îl face capabil să ofere imaginea ideală a cetății - o comunitate care n-ar mai fi un ansamblu de voințe individuale, ci un organism organizat rațional. Pentru individ, corpul este fundamental, în sensul cel mai literal al termenului: el constituie deschiderea elementară spre ființă, este sursa primară a oricărei informații primite de către inteligență. Dar corpul nu triază semnalele senzoriale, este complet permeabil și obligă astfel inteligența să aleagă doar informațiile utile, pentru a le transforma în acțiuni raționale. în articulația individului cu ființa, corpul este prima joncțiune. Utilitatea acestuia n-ar putea fi deloc contestată, dar este evident că partea esențială a procesului

are loc la nivelul inteligenței: în haosul de senzații și de impulsuri anarhice venite de la corp, inteligența trebuie să găsească materia acțiunii raționale. Ca să reușească, inteligența, după modelul *logosului* universal, face ordine în mulțimea de informații pe care le primește, corectează dorințele ilegitime și orientează tendința *(horme)* spre ceea ce i se potrivește naturii noastre, adică spre datorie *(kathekon).*

Corpul este primul element din acest lanț care transformă dezordinea materiei în raționalitate și justețe. Imaginea corpului este negativă doar ca rezultat al unei judecăți comparative:

Tu ai ceva mai bun decât carnea. Așadar, de ce să neglijezi acest lucru și să te lipești de carnea aceasta?[243]

Omul, ființă plasată între două niveluri ontologice, trebuie să devină conștient de adevărata lui vocație. Trebuie să-și cultive înrudirea cu natura lui superioară, să caute virtutea și să se conducă după rațiune. Viața lui se va caracteriza printr-o distribuire rațională de efort și de energie: doar cât este necesar pentru a-și păstra sănătatea corpului, pentru a nu contraveni convențiilor sociale și cerințelor vieții în comun. Viața unui practicant al stoicismului va fi deci o ilustrare și o mărturie vie a ierarhiei universului: atenția acordată corpului, perfect legitimă, nu va depăși ceea ce convine unui nivel elementar al cosmosului. O cheltuială inegală de efort nu va fi doar o pierdere de timp și de energie, ci în egală măsură și o greșeală morală gravă, care trebuie amendată imediat:

E semn de animalitate a avea în vedere mereu corpul, cu sport mult, mâncare multă, băutură multă, petrecere multă. Vorba e: toate la rândul lor, și cu măsura lor; dar la începutul tuturor grijilor tale trebuie să fie sufletul.[1]

Așteptarea generală era ca filozoful să fie imaginea concretă și elocventă a doctrinei. Indivizi adesea marginali, filozofii cetăților Mediteranei puteau da dovadă de o indiferență calmă pentru ceea ce constituie baza vieții sociale: proprietatea, puterea, reputația. O tradiție îndelungată și exemple celebre întemeiau hotărârea lor fermă de a-și câștiga și păstra libertatea interioară, chiar cu prețul unei izolări radicale. Corpul însuși este

243Epictet, *Diatribai,* Cartea 1,3,6, p. 16.

la rândul lui unul dintre lucrurile vizate de renunțările filozofice. El face parte din realitățile derizorii ale vieții cotidiene care n-ar putea să solicite în niciun fel timpul sau atenția prietenului înțelepciunii:

într-adevăr, nu este deloc problema filozofului de a ocroti toate aceste lucruri exterioare: mica lui provizie de vin sau de ulei, bietul său trup... dar ce atunci? Partea superioară a sufletului său.[244 245]

Totuși, marginalizarea voluntară a filozofilor avea un sens și funcționa doar în raport cu structurile constituite ale comunității: autonomia filozofului era uneori asimilată unei forme de putere, diferită de cea care organiza cetatea, dar deosebit de eficientă. Franchețea lor *(parrhesiă)* și curajul cu care înfruntau autoritățile erau greu de comparat cu retorica prudentă a funcționarilor sau a notabililor provinciali. Filozofii erau singurii care puteau să-i sfideze în față pe *patentes,* pentru că nu aveau nimic de pierdut și pentru că ajunseseră printr-un lung exercițiu al virtuții la o stabilitate de neclintit.[1] într-o lume în care suferința fizică era o realitate de zi cu zi, autonomia lor venea și din prețul neînsemnat pe care-1 acordau corpului lor:

Dacă pun preț pe bietul meu corp, m-am înrobit; m-am înrobit de asemenea dacă pun preț pe puținul pe care-1 posed.[246 247]

Corpul este partea cea mai expusă a individului: vârsta, boala, brutalitatea vieții politice au influență asupra corpului și, prin el, asupra persoanei. Oamenii din antichitate aveau conștiința foarte clară a fragilității lor[248]: dacă nu făceau parte din *honestiores,*

244Epictet, *Manualul,* XLI, p. 38.
245Epictet, *Diatriba!*, Cartea III, 10,16, p. 40.
246P. Brown, *Power and Persuasion,* p. 62.
247Epictet, *Diatribai,* Cartea 1,25,1, p. 92.
248Studiind o carte de astrologie de la jumătatea secolului IV, *Mathesis* de Firmicus Maternus, Denise Grodzynski arată în ce măsură frica de o moarte violentă, prin *summum suplicium* aplicat în urma unei condamnări în justiție, făcea parte din imaginarul colectiv: „pentru un număr indefinit de oameni, moartea prin foc sau fiare sălbatice constituie una dintre reprezentările colective ale morții.", „Torturi mortale și

adică din cei care exercitau o autoritate publică[249], puteau oricând și pe bună dreptate să se teamă de violența puterii.[250] Chiar și cei care se bucurau de un anumit statut social se simțeau fără apărare și expuși la brutalitatea uneori nerestricționată a celor puternici.[251] Pentru o persoană de seamă dintr-un oraș de provincie, dornică să facă o carieră politică, dar grijulie în același timp să se pună la adăpost de abuzurile superiorilor, filozofia se putea adeveri de mare ajutor. Urmarea sfaturilor unei filozofii care scotea binele adevărat de sub influența schimbărilor și a violenței era un mod de a se proteja. Nu este deci surprinzător să regăsim corpul pe o listă mai lungă, alături de bogăție și de putere: era tot ce putea avea și tot ce putea pierde un individ:

Nu numai sclavii, bunurile și demnitățile, ci și propriul corp, ochii, mâinile și tot ce poate ține de viață, propria persoană, pe toate acestea le socotește printre lucrurile revocabile.[1]

categorii sociale. *Summa supliciu* în dreptul roman din secolele al lll-lea și al IV-lea", în *Du châtiment dans la Cité. Supplices corporelles et peine de mort dans le monde antique,* Roma, École Française de Rome, Palais Farnèse, col. École Française de Rome nr. 79, p. 403.

249Este vorba de funcția publică ce conferă *honor* și care, prin urmare, face un om *honestior*. Conform *Sententiae Pauli* (V, 40,10), *honestiores* sunt senatorii, cavalerii, decurionii, precum și alte persoane care posedă *auctoritas.* A se vedea analiza lui D. Grodzynski, „Tortures mortelles et catégories sociales", p. 361-413.

250„Cei care erau descriși ca „cei mai onorabili" *(honestiores)* erau scutiți, în timpul celui de-al ll-lea secol, de pedepse precum flagelarea, rugul, aruncarea la fiare și condamnarea la mine, care erau aplicate prin cele mai expeditive procedee membrilor claselor inferioare." J. Boardman, J. Griffin, O. Murray (ed.), *The Oxford History of the Classical World,* Oxford New York, Oxford University Press, 1986, p. 765.

251Codul Theodosian vorbește de *injuria* (act lipsit de drept și de justiție, în opinia lui Ulpian), când, în urma abuzului unui reprezentant al justiției, o persoană

Corpul face posibilă viața în comun, dar deschide în același timp posibilitatea servituții. Nu este detestabil în sine, la fel cum averea sau poziția socială nu sunt rele: sunt însă pândite continuu de violență. Să acorzi o prea mare importanță corpului însemna așadar să devii vulnerabil la schimbările realizate de timp, la atacurile bolilor, la furia celor puternici. Nu este surprinzător de remarcat cât de răspândită printre diversele sisteme filozofice ale epocii era grija de a face individul autonom, adică de a-1 pune la adăpost de numeroasele forme de dependență și de brutalitate.[252] [253] [254]

Ne întrebăm, alături de Peter Brown, dacă orientarea etică a filozofiei în primele secole ale Imperiului nu se explică, cel puțin parțial, ca reacție a unei elite intelectuale împotriva diverselor forme de violență socială. Este cu siguranță greu de răspuns, dar ceea ce pare evident este că numeroasele exerciții spirituale și ascetice din epocă sunt tot atâtea moduri de a îmblânzi nenorocirea, prin obișnuirea treptată cu ea și anticipând-o în permanență. Corpul suportă încercările unei educații severe, concepute pentru a-1 face insensibil la durere. încă o dată, corpul nu este disprețuit, ci se încearcă adaptarea lui la exigențele de constanță ale rațiunii. Renunțările, frugalitatea, asceza trebuie să-l obișnuiască să se supună fără revoltă disciplinei netulburate a inteligenței. Necazul neprevăzut, exilul, tortura trebuie să găsească corpul impenetrabil, rezistent, tovarăș devotat al unui suflet senin:

Antrenează-te uneori să trăiești ca un bolnav, ca să poți trăi

252„onorabilă" primește lovituri de bâtă și de bici. Ni se pare o dovadă că doar puțini se aflau la adăpost de violența celor de la putere. A se vedea: C. Th., 9, 35,6; 399.

253Seneca, *Despre liniștea sufletului,* IX, 1, p. 679.

254„De-a lungul secolelor, filozofii și pedagogii s-au confruntat cu natura eminamente personală a puterii în societatea antică. Scriitorii moraliști erau obsedați de scenarii de dependență gravă. De la soția și sclavii dîntr-o gospodărie la curtenii neînsemnați ai tiranilor, viața multora părea să depindă în numeroase situații de capriciile superiorilor lor.", P. Brown, *Power and Persuasion,* p. 50.

într-o zi ca un om sănătos. Postește, bea apă, înfrânează-ți complet dorințele ca să poți într-o zi să dorești rațional.[1]

Procedeu suprem, *praemeditatio mortis,* face parte la rândul ei din exercițiile spirituale stoice. Nu este o fascinație morbidă, ci o tehnică a stăpânirii de sine: ea are ca scop să nimicească pretențiile exagerate ale corpului, să-l facă pe deplin calm și disciplinat, ca să nu tulbure exercițiul suveran al rațiunii:

Corpul tău infam trebuie să fie separat, fie acum, fie mai târziu, de bietul tău suflu vital, așa cum era separat odinioară. Așadar de ce să-ți ieși din fire...?[255 256]

Este evident așadar că reprezentarea corpului în stoicism nu este dualistă, în sensul radical și „gnostic" al termenului. Corpul este mai degrabă un element al unui raționament utilitar. întrebarea la care stoicii caută răspuns este: „Cum să ajungi, în starea actuală a lucrurilor, la o adecvare perfectă la rațiune?" Pentru a răspunde la această întrebare, filozofii trebuie să clarifice neapărat raporturile dintre corporalitate și rațiune și să așeze într-o ierarhie părțile constitutive ale persoanei. Copie a cosmosului, omul trebuia să reproducă fidel structura acestuia: ceea ce poate părea o devalorizare irecuzabilă a corpului nu este de fapt decât indicarea puțin brutală a locului său în alcătuirea ființei.

Preocupați să atingă și să păstreze *apatheia,* adepții stoicismului se dedicau practicării a ceea ce am putea numi „o asceză a echilibrului". Austeritatea nu avea niciodată sensul mortificării, al cărei exces se putea dovedi la fel de dăunător pentru inteligență ca și concupiscența.[257]
In opinia lui Seneca, nu există nicio contradicție între exigențele unui suflet dedicat continuu virtuții și grija rațională față de corp. Acesta din urmă, supus principiilor rațiunii, nu ar putea compromite pacea augustă a înțelepciunii:

Viața fericită este deci una în acord cu natura; dar nimeni nu

255Epictet, *Diatribai,* Cartea III, 13,21, p. 49.
256*Ibidem,* Cartea II, 1,17, p. 6.
257„Spiritul nu trebuie păstrat nici într-o tensiune continuă; trebuie să binevo- iască să se amuze.", Seneca, *Despre liniștea sufletului,* XVII, 4, p. 689.

ar putea să o obțină, dacă nu are în prealabil sufletul sănătos și dacă nu deține constant această stare; dacă sufletul nu este energic și înflăcărat, frumos prin meritele sale, răbdător, pregătit pentru orice împrejurare, grijuliu față de corp și față de tot ce-1 privește, dar totuși fără să fie neliniștit, fără să neglijeze lucrurile materiale ale vieții... și folosind darurile Sorții, fără să-i fie sclav.[1]

Când îl evocă pe Antonius Pius, Marc Aureliu face din imaginea lui ilustrarea artei dificile de a alia tendințe contradictorii:

I s-ar fi potrivit cele amintite despre Socrate, că putea fie să se abțină, fie să se bucure de cele de care mulți nu au puterea să se lipsească și de care sunt prea deajuns să se bucure.[258 259]

Sub influența tradiției platoniene, corpul este prezentat uneori - mai ales în *Gândurile* lui Marc Aureliu - prin excelență negativ, dar considerăm că este îngăduit să vedem în această atitudine o îndepărtare față de liniile directoare ale stoicismului. Cod etic, bazat pe o fizică și o logică bine definite, și filozofie a prezenței eficiente în comunitate, stoicismul nu putea să nu ia în considerare funcțiile sociale ale corpului. Evaluarea lui pozitivă merge de la scoaterea în evidență a utilității lui elementare până la invocarea unor chestiuni morale și chiar politice mai complexe. Cu siguranță ar fi util să dăm câteva exemple.

Pentru Epictet, corpul este în primul rând un tovarăș inevitabil. Statutul său este cu siguranță secundar, dar face parte din alcătuirea noastră. Atâta timp cât corpul nu dobândește o importanță care să-i depășească natura, el nu va tulbura căutarea rațională a virtuții. Limitele naturale ale corporalității devin repere ale acțiunii morale: orice acțiune care utilizează corpul în limitele a ceea ce-i recomandă natura este în conformitate cu rațiunea:

Trebuie să iei corpul întreg drept un măgăruș pe care-1 încarci, atâta timp cât este capabil, atâta timp cât este permis.[1]

Există așadar un raport direct între corp și etică: corpul nu este doar un instrument docil și mut, ci cuprinde în chiar

258Seneca, *De vita beata,* III, p. 33-34.
259Marcus Aurelius, *Gânduri către sine însuși,* 1,16, p. 77.

alcătuirea sa discursul ordonat al *logosului.* în cuvintele lui Seneca, corpul este expresie a *conciliatio sui,* lege elementară a cosmosului care „se definește ca tendința pe care o are fiecare ființă vie, de la plantă la om, de a asigura durata existenței sale."[260 261] Fiecare creatură se bazează pe o lege care-i permite să-și asigure existența, folosind resursele care-i sunt accesibile în mod direct. Pentru om, corpul reprezintă indicele și măsura acestei legi. Are deci o funcție dublă: în primul rând, de a semnala dacă sunt asigurate condițiile fizice necesare pentru continuarea vieții și, în al doilea rând, de a marca o dependență minimă față de lucrurile de care depinde această continuare:

Măsura avuției este nevoia corpului, după cum măsura sandalei este mărimea piciorului. Ai înțeles aceasta? Vei avea o limită în toate. Nu? Atunci prăpastia te așteaptă. Bunăoară încălțămintea. Ai uitat cumva nevoia piciorului? Vei zice îndată: de ce n-ar fi ea aurită, de ce n-ar fi de purpură, de ce n-ar fi brodată? Vezi! O clipă ai uitat măsura și oprirea a devenit imposibilă.[262]

în aplicarea *conciliatio sui* la oameni se poate remarca tranziția unei constatări neutre spre o judecată morală. Corpul va trebui luat în considerare nu doar pentru a fixa limitele supraviețuirii fizice a omului, dar mai ales pentru a crea norme etice și comportamentale, odată asigurată supraviețuirea. Această idee confirmă principiul formulat mai sus: omul marchează granița dintre două niveluri ale existenței, în acest caz, între nivelul

260Epictet, *Diatribai,* Cartea IV, 1.

261P. Grimai, *Sénèque,* p. 368.

262Epictet, *Manualul,* XXXIX, p. 38. După părerea noastră, nu trebuie să vedem în sfaturile lui Epictet expresia resentimentului unui fost sclav față de luxul, uneori strident, al stăpânilor. Avem mai degrabă de-a face cu un conflict dintre înclinația tradițională a romanilor spre austeritate și tendințele aristocrației, evidente mai ales începând cu sfârșitul Republicii, spre etalarea averii și deci a poziției sociale. A se vedea, în acest sens, măsurile lui Cezar privind folosirea lecticilor și a hainelor de purpură, sau cele ale lui Tiberiu împotriva hainelor de mătase: în Suetoniu, *Viața celor doisprezece Cezari,* Iul. 43, respectiv Cassius Dio, *Istoria romana,* 57,15,4.

amoral, al purei supraviețuiri, și domeniul structurat de exigențele și codurile moralei. Corpul marchează această graniță între sfera pur naturală a existenței și aceea a construcțiilor culturale și a sistemelor simbolice: corpul nu este doar jumătatea inertă a omului, ci și punctul de cristalizare a discursurilor normative; nu este doar o parte din decorul inevitabil și trist al dramei rațiunii pe pământ, ci participant și actor cu drepturi egale.

Analiza noastră a reprezentărilor corpului în stoicism a urmat mai multe etape: de la inventarul locurilor în care disprețul față de corp părea să se exprime fără echivoc, la punerea în evidență a logicii utilitare care făcea din corp instrumentul unui exercițiu ascetic, pentru a ajunge, în final, la evidențierea rolului corpului în constituirea unei etici. Organizarea demonstrației nu este întâmplătoare, ci face parte din logica internă a tezei propuse. în opinia noastră, stoicismul este în mod fundamental filozofia prin care o elită și-a formulat normele etice și, implicit, o nouă înțelegere a chestiunilor politice de bază. în acest proces, stoicismul a acordat un rol important discursului antropologic și, implicit, reprezentărilor corporalității. Corpul manifestă vocația de „a provoca" nașterea discursului etic; în consecință, el poartă și responsabilitatea de a-1 face vizibil din punct de vedere social. Corpul asigură tranziția discursului moral abstract în realitatea publică imediată, el transpune conceptele și noțiunile teoretice în comportamente și coduri sociale. Vocația publică a corpului, despre care vom vorbi în cele ce urmează, pune bazele chemării lui politice.

Autocontrolul urmărit de filozofia stoică nu este un scop în sine, ci temeiul progresului către înțelepciune. Trebuie amintit că această avansare nu înseamnă numai o disciplină interioară din ce în ce mai mare și o autonomie a rațiunii din ce în ce mai deplină. Progresul nu este doar un drum interior, un itinerar al inteligenței spre independența ei desăvârșită, ci și căutarea normelor unui exercițiu public tot mai adecvat exigențelor rațiunii. Filozofie politică prin excelență, stoicismul utilizează corpul pentru a face ca principiile abstracte să devină vizibile public și eficace în plan social. Așa cum am observat, în opinia lui Marc Aureliu, corpul este „chipul" filozofiei, expresia ei imediată: este prima dovadă a

echilibrului interior și a eficacității principiilor.[1] De asemenea, corpul trebuie să indice punctul de echilibru între două vicii simetric opuse: grija față de sine este legitimă dacă echilibrul dintre frivolitate și neglijență este păstrat. Când se străduiește să descrie ceea ce a învățat de la împăratul Antonin cel Pios, Marc Aureliu amintește:

... preocuparea cu măsură pentru propriul trup, nu ca un îndrăgostit de viață, nici căutând să-l înfrumusețeze, nici neglijându-L..[263 264]

Pentru că este vizibil, corpul nu trebuie să contrarieze opinia comună. Oricât de pronunțat ar fi sentimentul diferenței lor specifice, stoicii nu acordă o atenție mai mică manifestării exterioare a acestui sentiment. Rigoarea disciplinei interioare și severitatea ascezei lor nu trebuie să se transforme niciodată în pretexte pentru neglijarea normelor de igienă îndeobște acceptate. Trebuie să i se dea corpului nu doar ceea ce reclamă buna lui funcționare, ci și ceea ce pretinde opinia majoritară: „... în ce privește corpul, doar ceea ce trebuie pentru a-1 curăța, pentru a nu șoca.“[265]

Nu este dificil să ne imaginăm motivele acestei precauții din partea unor filozofi care nu ezită, de altfel, să critice aspru prejudecățile mulțimii. în primul rând, opinia publică nu este singurul criteriu pentru a stabili îngrijirea care trebuie acordată corpului în mod legitim. Mai importantă decât cutuma pare să fie logica proprie corpului, tendința lui legitimă de a asigura mersul normal al funcțiilor sale. în al doilea rând, oricât de neobișnuite ar fi uneori ideile lor, filozofii sunt, în majoritatea cazurilor, personaje publice preocupate să-și sincronizeze imaginea cu statutul social.

263„Trebuie ca trupul să fie întărit și să nu se găsească în stare de agitație nici când e în mișcare, nici când e în repaus. Căci după cum intelectul se oglindește în înfățișare, păstrându-și propria inteligență și aparență, tot astfel trebuie să se pretindă și de la întregul corp."; Marcus Aurelius, *Gânduri către sine însuși,* VII, 60, p. 225.

264/6/dem, 1,16, p. 75.

265Epictet, *Diatribai,* Cartea IV, 11,33, p. 86.

în al treilea rând, corpul nu este pur și simplu suportul unei imagini sau semnul unei poziții sociale, ci funcționează în egală măsură ca o expunere publică a doctrinei. Conștienți de faptul că statutul lor îi face excepțional de vizibili, filozofii își transformă corpul într-un argument pentru întemeierea bzos-ului lor, al regimului lor de viață:

Nici viața simplă, frugală și în aer liber nu deteriorează corpul: „Vezi, și pentru acest adevăr depun mărturie, eu și corpul meu“.[266]

1.6. Concluzii

Ideologie a autonomiei elitei și a izolării ei suverane în raport cu plebea, stoicismul se plia foarte bine la circumstanțele sociale ale Imperiului. Cu toate acestea, așa cum se știe, nicio ideologie nu copiază pur și simplu un context, ci contribuie și la transformarea lui: prin integrarea într-un curent evolutiv mai vechi și mai amplu, stoicismul imperial a lucrat neîncetat la schimbarea vieții publice romane.

Prin mijloacele ideologiei și ale normelor etice, stoicismul a contribuit la emergența a ceea ce anumiți istorici definesc drept o „personalizare" a puterii și a exercițiului autorității în Imperiu. Acest fenomen politic nu este izolat, ci face cu siguranță parte din transformarea orizontului cultural în primele secole creștine: orientarea etică și perspectiva antropologică a filozofiei semnalează „grija de sine" despre care vorbea Michel Foucault. Hermeneutica corpului - și nu numai în cadrul stoicismului - este un aspect foarte important al acestei schimbări de mentalitate.

în ceea ce ne privește, am încercat să punem în evidență particularitățile reprezentărilor corporalității în stoicismul imperial. Ne-a interesat modul în care hermeneutica stoică a corpului participă la procesul prin care o elită politică și ideologică încearcă să-și structureze identitatea, într-un context în plină transformare. Membrii acestei elite pretind de la *paideia* filozofică și, într-o măsură mai mică, de la știința medicală, să le indice codurile etice și politice cele mai potrivite pentru noile împrejurări de viață. Ceea ce așteaptă de la stoicism este să le

266*Ibidem,* Cartea III, 22,88, p. 83.

dezvăluie taina autonomiei depline și a echilibrului într-o lume în care erau pândiți neîncetat de abuz și de violență. Secretul *aequanimi- tas* stoice este parțial bazat pe o „instrumentalizare" eficace a corpului: camarad inevitabil și incomod, corpul este docilizat printr-un efort susținut al inteligenței, astfel încât să rămână neclintit în încercările cele mai dificile. Amintită zilnic, posibilitatea torturii sau a morții obișnuiește corpul să se plieze perfect naturii sale și să-i ofere voinței un instrument eficient. Disprețul față de trup care apare din când în când în scrierile stoice nu este de fapt decât metoda ușor brutală de a-i aminti corpului limitele strâmte ale vocației lui instrumentale.

Cercetarea noastră istoriografică asupra stoicismului imperial a confirmat ceea ce a semnalat parcurgerea preliminară a tradiției antropologice moderne: corpul este obiectul social în care legătura dintre „natură" și „cultură" este poate cea mai vizibilă. „Corpul stoic", revelând structura ordonată a universului și opțiunile ideologice și etice ale filozofului, devine nucleul pentru crearea unui discurs pe mai multe niveluri și cu funcție complexă, dar și punctul de plecare pentru constituirea unor comportamente diverse: practici ascetice - dietă, austeritate vestimentară, moderație pasională; atitudini politice - o etică a datoriei, curajul senin de a înfrunta imprevizibilul, o gestiune rațională și temperată a puterii. Descrierea „corpului stoic" trimite indirect la imaginea unei societăți care se transformă profund și care pretinde de la elita ei un efort substanțial de definire identitară.

2. Stoicismul creează climatul ideologic și etic care explică alte procese din epocă. într-adevăr, schimbările eticii matrimoniale și ale legislației conjugale nu ar putea fi disociate de acțiunea îndelungată și eficace a stoicismului asupra lumii romane. Prezentarea evoluției legislației conjugale în primele secole ale Imperiului este firește asociată cu expunerea doctrinei stoice. în capitolul următor, vom trata inițiativele legislative ale împăraților păgâni și creștini, care au, cel puțin aparent, același obiectiv ca stoicismul: reforma morală a vieții publice romane. Analiza evoluției legislației conjugale ne va permite totodată să demonstrăm complexitatea unui fenomen greu de redus doar la aspectul etic al problematicii. Și aici, corpul va avea un rol de o importanță majoră, ca punct de intersecție între interesele indivizilor și prioritățile statului.

Corpul și legea

2.1. Pudor et castitas: precizări preliminare

Am văzut cum, în timpul Principatului, începe să se manifeste o nouă sensibilitate etică a elitei, în special ca efect al învățăturii stoice. Acest climat intelectual pare să se lase definit drept codul social și cultural al *honestiores*[1], o serie de exigențe morale asociate statutului celui mai înalt din societatea imperială.[2] în acest ansamblu de norme, comportamentul sexual al elitei - și folosirea corporalității de către aceasta - este marcat la limita superioară prin *pudor* și la limita inferioară prin *stuprum.*[3]

Cu toate acestea, în viziunea contemporanilor, această etică nu este neapărat o invenție recentă, ea nu este rezultatul adoptării la Roma a unei perspective filozofice de origine greacă. Dimpotrivă, conform scriitorilor epocii, idealul de *pudor* face parte din tradiția romană veritabilă.[4] în opinia lui Dionis din Halicarnas, exigența de castitate a soției fusese stabilită de către Romulus însuși.[5] Intelectualii epocii

1 Distincția dintre elită și plebe este marcată din punct de vedere cultural și juridic, începând încă din secolul II, prin distincția dintre *honestiores* și *humi- liores.* „Cei mai onorabili" beneficiază de un prestigiu social mai mare, dar și de avantaje juridice și economice.

2 Cu toate acestea, în opinia lui Michel Spanneut, încă din secolul II d.Hr. și într-o formă simplificată, stoicismul făcea parte din cultura populară, ca un efect al predicatorilor

nomazi. A se vedea: M. Spanneut, *Le stoïcisme des pères de l'Eglise. De Clément de Rome à Clement d'Alexandrie,* ediție nouă revăzută și adăugită, Paris, Seuil, 1957, p. 49. De aceeași părere este Paul Veyne, care crede că poate consemna o etică sexuală asemănătoare la popor. în: P. Veyne, *La société romaine,* p. 92.

3 „între soți și soții, raporturile devin de iubire conjugală, sentiment obligatoriu nu electiv: este supunerea din iubire... De acum înainte, relațiile sexuale se vor limita teoretic la cadrul conjugal... întreaga sexualitate se aliniază la conjugalitate și la reproducere.", P. Veyne, *La société romaine,* p. 108-109.

4 Paul Veyne crede că noua morală care își face apariția la începutul Imperiului nu este stoică, ci versiunea „stoicizantă" a vechii tradiții romane: „Dar stoicismul a fost victima succesului său într-un mediu de literați bogați și puternici, și a devenit o versiune doctă a moralei curente...", P. Veyne, „Imperiul Roman", *op. cit.,* p. 56.

Dionis din Halicarnas, *Antichități romane, 2,*25.se exprimă firesc asupra unor subiecte privind morala conjugală: într-o scrisoare adresată lui Traian, Pliniu cel Tânăr vorbește despre dizgrația adusă de adulter într-o familie senatorială.[1] Cu câteva decenii mai devreme, Seneca schița un tablou impresionant al concurenței dintre viciu și virtute în viața publică romană. Imaginea propusă de Seneca este, într-o mare măsură, autoportretul ideal al clasei senatoriale, prezentată drept paznicul moralității publice. Se pare că nu întâmplător virtutea este asociată cu instituțiile fundamentale ale cetății - templul, forul, senatul:

Virtutea este ceva înalt, măreț și regesc, care nu cunoaște înfrângere și nici osteneală: plăcerea în schimb este ceva degradant, servil, slab și trecător, ale cărei sediu și domiciliu îl reprezintă bordelurile și cârciumile. Peste virtute vei da în templu, în for, în curie, luptând dinaintea zidurilor, prăfuită, arsă de soare și cu mâinile bătătorite. Plăcerea stă cel mai adesea ascunsă, căutând zonele umbroase din preajma băilor și saunelor, în locuri care se tem de edil, este moleșită, apatică, îmbibată în vin tare și în parfumuri, palidă, sulemenită și unsă cu unguente asemenea unui cadavru.[267 268]

Această atitudine a moraliștilor și filozofilor trebuia să ducă neapărat la efecte concrete și durabile[269] în legislația romană.

267*Scrisori, 6,*31.

268Seneca, *De vita beata,* VII, în Seneca, *Dialoguri,* Vol. II, traducere din limba latină de Ioana Costa, Vichi-Eugenia Dumitru și Ștefania Ferchedău, lași, Poli- rom, 2004, p. 63.

269Aline Rousselle crede că motivul schimbării climatului etic a fost ideea stoicilor că femeile aveau la rândul lor capacitatea de a se dedica filozofiei. în acest fel, reținerea și castitatea, care le erau în mod tradițional impuse, deveneau virtuți filozofice, elemente ale unui model pe care bărbații înșiși trebuiau să și-l însușească: „Schimbarea principală din viața femeilor Imperiului a fost, înainte de creștinism, care i-a generalizat obligațiile, ideea că bărbații puteau practica aceeași stăpânire ca și femeile în viața conjugală și se puteau dovedi fideli soțiilor inteligente.", în A. Rousselle, „La politique du corps. Entre pro-

Augustus este primul care a încercat să intervină pentru a ameliora moralitatea elitei romane. El proclamă dreptul statului de a supraveghea viața morală a celor mai buni cetățeni ai lui și de a interveni când situația o cere. începând cu legile lui Augustus privind reprimarea adulterului și a plăcerilor sexuale, *castitas* familiei romane - virtute tradițională - devine obiectul preocupării imperiale. Acționând împotriva delictului de *adulterium,* așa cum fusese definit de către legile lui Augustus, Alexandru Sever[1] și Diocletian[270] [271] își exprimau și ei explicit angajamentul pentru moralitatea cetății.[272]

Judith Evans Grubbs avansează o ipoteză interesantă asupra originii acestui climat intelectual și implicit asupra inițiativelor

création et continence à Rome", în G. Duby și M. Perrot, *Histoire des femmes en Occident. L'Antiquité,* p. 354. Despre statutul intelectual al femeii mărturisesc imaginile gravate pe sarcofage, mai ales începând cu secolul III, în care soția, însoțită de Muze, este înfățișată ca egala soțului. A se vedea studiul lui

270J. Huskinson, „Women and learning", în R. Miles (ed.), *Constructing identities in late Antiquity,* p. 190-213.

„Castitatea prin care trebuie să se distingă domnia mea cere ca femeia condamnată pentru adulter să nu evite pedepsele aduse de legea lulia privind reprimarea acestui delict." se poate citi într-un răspuns al lui Alexandru Sever adresat lui Proculus. (CJ. 9,9,9)

271„Respectul pe care-l avem pentru pudoare ne face să înlăturăm toate obiecțiile cu care fosta legislație înconjura acuzațiile de adulter și să abolim toate excepțiile care puteau fi puse în fața acuzatorului..." (CJ. 9,9,28.)

272Despre voința anumitor împărați de a păstra tradiția inaugurată de Augustus a preocupării pentru morala publică: „Din când în când, un împărat arăta un interes deosebit pentru purtarea morală a supușilor lui și readucea în vigoare legislația augustină, încurajând persecuțiile.", J. Evans Grubbs, *Law and Family in Late Antiquity,* Oxford, Oxford University Press, 1999,204.

legislative, pe care poate că le-a determinat în mod indirect. Istoricul american crede că le poate atribui această preocupare morală numai provincialilor, precum Cicero, Seneca sau Pliniu cel Tânăr, care, după ce au făcut o frumoasă carieră la Roma, au putut măsura distanța dintre morala tradițională, mai bine conservată în provincii, și moravurile extrem de liberale ale aristocrației romane. în consecință, această moralizare a ideologiei și a vieții publice nu ar fi decât efectul mai degrabă superficial al reacției unor provinciali scandalizați de decăderea *mores.*[273] Ipoteza este atrăgătoare, însă pare să nu ia în calcul caracterul cvasi general al orientării spirituale și etice a curentelor filozofice ale epocii.[1] în ceea ce ne privește, am ales să vedem în aceste tentative de a „moraliza* viața politică unul dintre efectele cele mai durabile și mai spectaculoase ale stoicismului.[274] [275]

273După părerea noastră, există încă un argument care susține ipoteza lui Evans Grubbs: fenomenele culturale, care se manifestă pe lungă durată și pe un teritoriu vast, ilustrează uneori un contrast între „liberalismul" din centrul de
274propagare și „conservatorismul" de la periferii. Propunem un singur exemplu: dintre limbile neolatine, portugheza și româna sunt, sub anumite aspecte, mai apropiate de latină decât franceza.

în *Histoire de la philosophie,* Emile Bréhier vorbește despre „preocupările morale și religioase care sunt esențialmente aceleași în toate școlile (din această perioadă)." (E. Bréhier, *Histoire de la philosophie, I, L'Antiquité et le Moyen âge. Fasc. 2, Période héllénistique et romaine* - Paris, Presses Universitaires de France, 1961, p. 422.) A se vedea pe acest subiect cărțile interesante ale lui Pierre Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle* și *Exercices spirituels et philosophie antique.*

275Despre omniprezența stoicismului și importanța influenței lui în lumea romană: „... stoicismul pătrundea în întreaga viață intelectuală a epocii, în drept și în instituții fără îndoială, prin Papinian, Paul și Ulpian, filologia cu siguranță; științele

Reforma dreptului conjugal inițiată de Augustus face indiscutabil parte din marele curent intelectual care, prin crearea unei „culturi a sinelui" și a unei noi antropologii, a jucat un rol semnificativ în tranziția lumii romane spre creștinism. Este dificil să facem astăzi o evaluare pertinentă a intențiilor legislației augustine. în plus, într-o inițiativă de așa natură, riscul anacronismului este foarte mare. Cu toate acestea, se pare că tradiția legislativă inaugurată de legile lui Augustus a avut câteva scopuri elementare: stabilizarea elitei politice[276], creșterea numărului ei prin avantaje acordate părinților mai multor copii, reducerea violenței familiale și înlocuirea ei cu violența legitimă și moderată a Statului.[1]

Cercetarea noastră va avea ca punct de plecare inițiativele legislative ale lui Augustus și va evalua deopotrivă continuitatea și transformările lor sub influența creștinismului. Teza noastră este simplă: legislația inițiată de Augustus a deschis puterii politice câmpul raporturilor conjugale. în acest fel, domeniul conjugal este expus nu doar acțiunii „politice" a autorităților, ci și influenței lor ideologice sau religioase. Creștinismul, la început separat de stat, a putut utiliza această „breșă", începând din secolul IV, pentru a insera treptat mesajul lui într-o societate în plină transformare.

naturale, alchimia și medicina prin Galenus... Ce să mai spunem despre logică și morală, în care stoicii sunt specialiști? Toată literatura poartă amprenta *Stoa:* Persius, Dion Chrysostom, Pliniu cel Tânăr, Horatiu și Epistolele sale, luvenal și satira, Quintilian și pedagogia, Tacit și istoria, Aelius Aristide și sofistica.", M. Spanneut, *Le stoïcisme des pères de l'Eglise. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie,* p. 52.

276Prin măsuri care interzic căsătoriile inegale: „Un senator, fiul lui și copiii sau nepoții pe care-i va avea de la fiul lui, nu se vor putea logodi, nici căsători cu bună știință sau prin doi cu o libertă sau cu o femeie care face sau a făcut meseria de actriță sau al cărei părinte a făcut-o...", D. 23,2,44 (apud. J. Gaudemet, *Droit privé romain,* ediția a doua, Paris, Montchrestien, 2000, p. 332-333).

Astfel, evoluțiile dreptului conjugal în primele secole ale Imperiului se dovedesc înscrise într-un proces care leagă exigențele etice ale stoicismului de poruncile creștine.[277] [278] Capitolul „Corpul și puterea. O perspectivă asupra antropologiei stoice" ne-a permis să descriem succint contextul ideologic al epocii în care au loc transformările legislației conjugale. Vizibil influențat mai întâi de stoicism, dreptul conjugal a constituit mai târziu și în mod progresiv obiectul înrâuririi creștine. Totuși, măsurarea efectelor creștinismului asupra legislației romane nu este o întreprindere ușoară. Trebuie să ținem seama de „inerția"

277Legislația augustină îi interzice soțului să-și ucidă soția sau pe amantul ei, dacă acesta din urmă este liber. Dacă amantul este un libert sau un sclav, poate să-l ucidă. („Soțului și tatălui său le este permis să-l ucidă pe amantul soției, dar nu orice amant, căci prin această lege se precizează că soțului îi este permis să-l ucidă pe amantul soției, dacă-l surprinde în casa lui, dar nu în casa socrului; dar numai cel care a fost mijlocitor de prostituție, care a practicat meseria de scamator, sau care a urcat pe scenă să danseze sau să cânte, care a fost condamnat prin judecată publică și nu a fost reabilitat, sau care a fost libertul soțului sau al soției, al tatălui sau al mamei lui, al fiului sau fiicei lui, al unuia dintre cei doi, numai al unuia sau și al altora, sau care a fost sclav." D. 48,5, 24; *cf Sententiae Pauli,* 2,26,4.)

278în opinia lui Jean Gaudemet, în evoluția dreptului roman, creștinismul a jucat, începând mai ales din secolul V, același rol precum stoicismul cu câteva secole înainte: „In această privință, s-a putut compara influența creștinismului asupra dreptului roman din Imperiul târziu cu cea a stoicismului asupra dreptului clasic. Stoicismul și creștinismul propuneau o filozofie individuală și de grup. S-au notat chiar și analogiile celor două doctrine, ambele afirmă egalitatea și libertatea naturală a tuturor oamenilor, predicând iubirea aproapelui și morala familială.", J. Gaudamet, *La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IVe et Ve siècles,* ediția a doua, Paris, Sirey, 1979, p. 205.

fenomenelor istorice studiate: acceptarea creștinismului ca o *religio licita* sau proclamarea lui ca religie oficială a Imperiului nu marchează câtuși de puțin încetarea bruscă a influenței stoice și începutul imediat al acțiunii creștine asupra moravurilor și a legilor. Constantin, împăratul creștin, nu este neapărat și un legislator creștin: în domeniul dreptului, trecerea de la filozofia Porticului la Evanghelie nu este automată, spontană și globală, ci este o mișcare lentă și treptată, care presupune o multitudine de puncte de coincidență, de joncțiune și de transformare. Concentrarea asupra problematicii corporalității ne va oferi un punct unic și privilegiat de acces la un fenomen istoric a cărui complexitate nu mai trebuie amintită.

2.2. De la Augustus la Constantin

Romanii privesc căsătoria cu respectul datorat unei instituții fundamentale pentru Cetate. Ea este definită, în textul celebru al lui Modestin, drept „comuniunea întregii vieți, punerea împreună a dreptului divin și uman."[1] Bazat pe acordul voluntar al părților, mariajul nu continuă după ruperea consimțământului liber al partenerilor. Chestiune privată, care-i privește îndeosebi pe bărbat și pe femeie - dacă cea din urmă este *sui iuris,* dacă nu, pe tatăl ei -, mariajul a fost multă vreme orânduit de prevederile dreptului privat. Marea schimbare a statutului căsătoriei intervine în timpul principatului lui Augustus, când uniunea soților devine obiectul de interes juridic al statului.

Importanța acestei schimbări este dată de ecoul consecințelor sale și de persistența ei în timp.[279 280] în paginile următoare, vom prezenta pe scurt principalele aspecte ale legilor referitoare la problemele conjugale promulgate de Augustus: legile *Julia de maritandis ordinibus, Julia de adulteriis coercendis*[281] și *Papia*

279D. 23,2,1.

280„împărații au încercat să ordoneze mariajul roman începând cu Augustus, ale cărui legi *Julia de maritandis ordinibus, Julia de adulteriis* (18 î.Hr.) și *Papia Poppaea* (9 d.Hr.) au stabilit baza legislației conjugale pentru următorii 500 de ani.", J. Evans Grubbs, *Law and Family,* p. 94.

281D. 48,2,3; 48,5; CJ. 9,9.

Poppaea.

O primă chestiune, poate cea mai importantă, este definirea termenilor *adulterium* și *stuprum* drept delicte publice, a căror judecată nu este încredințată *consilium-uhii* familial, ci unui tribunal permanent *(questio perpetuă).* Legal, definiția adulterului este următoarea: relație sexuală în afara mariajului a unei sau cu o femeie căsătorită. Desfrâul, dimpotrivă, era o noțiune mai generală și făcea referire la orice activitate sexuală ilicită, mai explicit la raporturile cu o văduvă, o fecioară sau un tânăr de statut respectabil.[1] Persoana infidelă era pedepsită prin confiscarea unei părți din avere[282] [283] și prin exilarea pe o insulă, dar numai după divorț.

Legea *Julia de adulteriis* obligă soțul să acționeze în justiție femeia vinovată. El nu o poate ierta pe femeia infidelă, la fel cum îi este interzis să-i tolereze prin discreție purtarea imorală: el trebuie să o repudieze pe soție, sub amenințarea de sancțiuni penale pentru *lenocinium*[284]*.* Dacă, în 60 de zile de la divorț, soțul

282Papian distinge cei doi termeni, *adulterium* și *stuprum:* „Legea lulia nu se aplică persoanelor libere victime ale adulterului sau desfrâului... Legea se folosește indistinct de termenii desfrâu *(stuprum)* și adulter *(adulterium),* și prin abuz. Dar, mai exact, adulterul se comite cu o femeie căsătorită, numele (delictului) fiind format de la faptul că un copil este conceput de altcineva decât de soț; iar desfrâul se comite cu o fată sau cu o văduvă: ceea ce grecii numesc corupere.", D. 48,5,6; conform lui Modestin: „Adulterul se comite cu o femeie căsătorită, desfrânarea *(stuprum)* cu o văduvă, cu o virgină, sau cu un copil.", D. 48, 5, 34.

283O treime din proprietăți și jumătate din dotă, pentru femeie; jumătate din avere, pentru bărbat.

284*Leno,* la masculin, *lena,* la feminin, îi desemna pe proxeneți sau pe negustorii de sclave, destinate adesea prostituției. în legea Julia referitoare la adulter, *lenocinium* desemnează acțiunea de a profita material de adulterul partenerului, (lată ce scrie Ulpian: „Delictul de *lenocinium,* adică favorizarea prostituției, este inclus în legea Julia asupra adulterelor, care a

sau tatăl nu o acționează în justiție pe femeia vinovată, orice cetățean[285] poate să o facă.

Cel care favorizează adulterul altcuiva va fi de asemenea pedepsit pentru adulter:

Cel care cu bună știință și-a oferit casa pentru a se comite în ea un adulter sau desfrâu cu o mamă de familie care nu este soția lui, sau cu un bărbat... va fi pedepsit pentru adulter. Și chiar dacă a împrumutat casa unui amic, riscă pedeapsa. Chiar dacă a favorizat desfrâul într-un câmp sau într-o baie, intră sub incidența legii. Dacă obișnuiește să se întâlnească cu alții ca să ia măsuri pentru comiterea adulterului, chiar dacă delictul nu a fost comis în acest loc, e ca și cum și-ar fi oferit casa pentru comiterea desfrâului sau a adulterului; deoarece nu s-ar fi ajuns la ele fără aceste întâlniri.[1]

Augustus avea în vedere încurajarea căsătoriilor celor *ingenui* prin măsuri pozitive și prin restricții. Pentru a stimula femeile să se căsătorească, legea interzicea înstrăinarea de către soț a fondurilor dotale aflate în Italia.[286] [287] Legea stipula interdicția de a

instituit pedepse împotriva soțului care a obținut orice profit din adulterul soției; de asemenea împotriva celui care și-a păstrat soția surprinsă în adulter.", D. 48, 5,2; *cf. Sententiae Pauli, 2,*26,8: „Eum, qui in adulterio deprehensam uxorem non statim dimiserit, reum lenocinii postulări placuit.")

285Un străin (extraneus) putea să acționeze în justiție o persoană pentru adulter numai după divorț. (D. 48, 5, 26) Aceasta constituie o măsură de precauție împotriva abuzurilor, posibile din cauza faptului că *adulterium*

286era considerat un delict public. în timpul lui Constantin, s-a restrâns dreptul de a aduce acuzații la soț și la rudele pe linie masculină ale femeii, ceea ce a reprezentat un fel de întoarcere la legislația preaugustină, când femeia infidelă era judecată de un *consilium* format din soț și *agnati* (care sunt rudele pe linie masculină ale femeii).

D. 48,5,9.

287Este o măsură excepțională, deoarece în mod tradițional, după mariaj, zestrea devenea proprietatea soțului, care putea să dispună de ea după plac. A se vedea J. Gaudemet, *Droit privé romain,* p. 60-61.

beneficia de o moștenire pentru celibatarii între 25 și 60 de ani, la bărbați, și între 20 și 60 de ani, în cazul femeilor. Pentru a stimula natalitatea, legea proclama incapacitatea de a beneficia de jumătate din succesiune pentru bărbații căsătoriți, dar fără copii. Aceeași măsură se aplica femeilor căsătorite care aveau mai puțin de 3 copii, dacă erau libere, și pentru libertele care aveau mai puțin de 4 copii.[288] La începutul secolului III, Septimius Severus a considerat la rândul lui necesar să încurajeze fertilitatea cetățenilor romani, prin scutirea de a exercita funcția de tutore al unui minor, dispensă acordată celor care aveau 3 copii. Aceleași drepturi le erau acordate locuitorilor Italiei și provincialilor care aveau 4, respectiv 5 copii.[1] Legile care penalizau celibatul și infertilitatea conjugală au rămas în vigoare până în secolul IV, în ciuda caracterului lor impopular.[289] [290]

Intenția politică a legilor „conjugale" ale lui Augustus este marcată de avantajele în cariera publică promise cetățenilor care respectau noua legislație. Cu toate acestea, ar fi greșit să discutăm orientarea politică a inițiativei lui Augustus fără să amintim chestiunea lui *iustum matrimonium.* Expresia denumește mariajul conform legii, uniunea „între doi cetățeni... cu scopul de a crea o comunitate între soți, de a-i acorda femeii situația de

288Aceeași regulă se aplică și văduvilor și divorțaților. în cazul decesului unuia dintre soți, supraviețuitorul nu poate primi decât a zecea parte din succesiune în capital și o treime în uzufruct, dacă cuplul nu are copii.

289„Cei din Roma care au trei copii legitimi, în Italia patru, iar în provincie cinci, sunt scutiți de tutelă și de curatelă.", CJ. 5,66,1.

290Ea a fost abolită în 320, printr-un edict al lui Constantin care îi elibera pe celibatari *(caelibes)* „de terorile amenințătoare ale legilor (vechi)". C. Th. 8,16,1.

materfamilias[291 292] și rangul social al soțului său și pentru a avea copii?[M] Mariajul legitim[293] este diferit și superior concubinajului, care este adesea încheiat între persoane de statute sociale inegale. Legislația lui Augustus stabilește mai strict condițiile de îndeplinit pentru un *iustum matrimonium* și nu pentru un *concubinatus:* legea interzice uniunile celor *ingenui* cu categorii de persoane susceptibile de infamie: actorii sau prostituatele; ea prevede ilegitimitatea mariajului unui membru din clasa senatorială, a copiilor și a nepoților lui cu liberți. Mai târziu, senatus-consultul *Claudianum* (52 d.Hr.) a introdus încă mai multă severitate: cel liber care trăia ca soț și soție cu un sclav își pierdea libertatea și devenea libert sau chiar sclav al proprietarului partenerului său; de asemenea, legile adoptate în timpul lui Marc Aureliu și Comodus considerau invalidă uniunea dintre un membru al clasei senatoriale și un libert.

Prezentarea sumară a tradiției legislative augustine în materie de mariaj relevă complexitatea chestiunii. Ar fi dificil și inadecvat pentru obiectivele cercetării noastre să analizăm toate aspectele acestei problematici, de-a lungul perioadei foarte întinse care ne interesează. Intenția noastră este de a schița în linii mari evoluția

291Iată definiția termenului *materfamilias* dată de Ulpian: „Se înțelege prin *mama de familie* aceea a cărei conduită este ireproșabilă: căci ea se distinge de celelalte femei prin bunele ei moravuri. Nu are importanță dacă este căsătorită sau văduvă, liberă sau libertă, deoarece nici căsătoria, nici originea nu fac o mamă de familie, ci bunele moravuri.", D. 50,16,46.

292J. Gaudamet, *Droit privé romain,* p. 40. E util să consultăm și J. Gaudamet, *Le mariage en Occident. Les moeurs et le droit,* Paris, Cerf, 1987, p. 24-42.

293Iată tipul de exigențe pe care, în *Institutes,* Iustinian le stabilește drept condiții ale unui mariaj legitim: cetățenia, vârsta legală (14 ani la băieți și 12 ani la fete), consimțământul părinților (dacă sunt sub autoritatea lor) și, în sfârșit, respectarea reglementărilor care delimitează uniunile „nefariae atque incestae.", IJ, 1,10,1-13.

în acest domeniu, continuitățile și punctele de ruptură sau de transformare care au marcat legislația conjugală în timpul Imperiului. De aceea, am ales să ne oprim doar la tema adulterului: ne vor interesa statutul lui juridic, sancțiunile care îi sunt asociate, bazele ideologice sau religioase care justifică legile *de adulteriis.*

Problematica juridică a adulterului ne permite să întrezărim complexitatea raporturilor dintre persoane și autorități, relații al căror suport este în acest caz **corporalitatea** indivizilor. Ea este punctul de întâlnire dintre o „politica[4] privată care se vrea independentă și care își concepe și limitează acțiunile la nivelul familiei, și politica publică ce impune diminuarea autonomiei sferei conjugale și integrarea ei în corpul civil. Prin legea împotriva adulterului, corpul cetățenilor devine un obiect public, prins în țesătura inițiativelor puterii. Respingerea cu care s-a confruntat această legislație și ineficiența ei notorie nu sunt decât expresii ale tensiunilor naturale dintre public și privat. Fiecare din cele două teritorii își reclamă dreptul exclusiv asupra corporalității.

2.3. Pedepsirea adulterului

Superioritatea soțului în cuplul roman a fost indiscutabil una din trăsăturile caracteristice ale moralei conjugale tradiționale. Disproporția dintre domeniul libertăților soțului și drepturile femeii era simțitoare. De fapt, o parte din această inegalitate s-a menținut până la sfârșitul Imperiului, în ciuda filozofilor, a teologilor sau a juriștilor - inițial păgâni, mai târziu creștini - care s-au pronunțat, încă de la sfârșitul Republicii, pentru o mai mare „democratizare[4] a dreptului.[294]

Opoziția a fost cu toate acestea considerabilă: nu din întâmplare, în secolul I d.Hr., Valeriu Maximus continua să evoce *facta et dicta memorabilia* ale soților tradiționali precum Gaius Sulpicius Gallus, Quintus Antistius Vêtus și Publius Sempronius Sophus.[1] Toate cazurile amintite de Valeriu Maximus au o

294Ulpian, de exemplu, invocă drept cauză a adulterului femeii imoralitatea soțului și pledează pentru un tratament egal al greșelilor celor doi: „Cel care

trăsătură comună: exprimă aceeași voință, exersată adesea prin forță, de a menține controlul total al soțului asupra soției. De exemplu, Ignatius Mecenus își bătuse până la moarte soția *(fusti percussam interemit)* pentru că aceasta băuse *tementum* și încălcase astfel interdicțiile religioase. Mai târziu, în secolul II d.Hr., Aulus Gellius va aminti, prin intermediul lui Caton cel Bătrân, acest vechi obicei roman: poate pentru a explica severitatea sancțiunii, va asocia faptul de a bea fraudulos *tementum* cu crima adulterului.[295] [296] [297]

Se pare că uciderea femeii infidele nu era prevăzută în dreptul *vitae necisque:* era mai degrabă expresia unui fel de „drept" de răzbunare al soțului sau tatălui. Acest privilegiu pare să se fi statornicit în *mores,* deoarece legislatorii, limitând acest „drept", manifestă înțelegere pentru gesturile necugetate ale apărătorilor onoarei conjugale.[298] *Lex lulia* îi dă tatălui sau soțului dreptul de a

295judecă adulterul trebuie să aibă înaintea ochilor și să cerceteze dacă soțul, trăind în castitate, i-a dat soției un exemplu de bune moravuri. Căci pare foarte nedrept ca soțul să-i ceară femeii castitatea pe care el însuși nu o respectă.", D. 48,5,12,5.

296Valeriu Maximus, *Facta et dicta memorabilia,* 6,3,9-12, text stabilit și tradus în franceză de Robert Combès, Paris, Belles Letres, 1997.

297Aulus Gellius, *Nopțile atice,* 10, 23, traducere de David Popescu, București, Editura Academiei, Colecția „Scriitori Greci și Latini", Nr. IX, 1965, p. 265. (Conform Evei Cantarella, femeile vinovate de adulter erau condamnate la moarte prin inaniție sau strangulare: E. Cantarella, *Les peines de mort en Grèce et à Rome. Origines et fonctions des supplices capitaux dans l'Antiquité classique,* tradusă din italiană în franceză de Nadine Gallet, Paris, Albin Michel, 2000, p. 119-129.

298într-o prezentare a *lex lulia,* Paul vorbește despre „suferința justă" a soțului înșelat și despre nestăpânirea care l-a condus la uciderea amantului; prin urmare, el va fi pedepsit cu clemență: „Maritus, qui uxorem deprehensam cum adulterio occidit, quia

ucide amantul dacă l-au surprins *in flagrante delicto* în propria casă.[1] în alte situații, dimpotrivă, dreptul de răzbunare este limitat de statutul social al amantului: dacă este vorba de un sclav sau în general de o persoană susceptibilă de *infamia*[299 300]*,* soțul poate în mod legitim să-l ucidă.[301]

Legislația lui Augustus nu stipula pedeapsa cu moartea pentru adulter: acuzatul, bărbat sau femeie, era exilat pe o insulă, fără să-și piardă cetățenia[302], și pierdea o parte din avere. Alte surse

hoc impatientia iusti doloris admitit, lenius puniri plăcu it.", *Sententiae Pauli, 2,*26,5.

299*Sententiae Pauli, 2,* 26, 1 (dreptul tatălui): „Căpițe secundo leg is luliae de adulteriis permittitur patri, tam adoptiuo quam naturali, adulterum cum filia cuiuscumque dignitatis domi suae uel generi sui deprehensum sua manu occidere"; *Sententiae Pauli, 2,* 26, 7 (dreptul soțului): „Inuenta in adul- terio uxore maritus ita demum adulterum occidere potest, si eum domi suae deprehendat."

300„Termenul nu corespunde unei definiții juridice precise. Este vorba despre indivizi care, din diverse motive, nu se bucură de o reputație bună *(fama)...* Calificativul este uneori folosit cu privire la anumite profesii, gladiatorii sau actorii, dar le este aplicat și proxeneților, prostituatelor, hoților etc.", J. Gauda- ment, *Droit privé romain,* p. 162.

301„Maritus in adulterio deprehensos non alios quam infames et eos, qui cor- pore quaestum faciunt, seruos etiam quam libertos excerpta uxore, quam prohibetur, occidere potest.", *Sententiae Pauli 2,*26,4.

302Sancțiunea pentru adulter era *relegatio* (o formă mai ușoară, uneori temporară, de exil). în secolul V, împăratul Occidentului, Majorian, scandalizat de clemența unei sancțiuni acordate unui anume Ambrosius, vinovat de adulter, a decretat drept pedeapsă pentru un asemenea delict *deportatio* (exilul) și confiscarea întregii averi. Pentru diferența dintre *relegatio* și *deportatio,* a se vedea P. Garnse, *Social Status and Legal*

dau însă de înțeles că pedeapsa cu moartea era posibilă[303], dar că aplicarea ei depindea adesea de statutul vinovaților. Această sancțiune apare explicit o singură dată în textele care ne sunt disponibile, într-o lege apărută în timpul lui Constans, fiul lui Constantin. Conform acestei legi, extrasă din Codul lui lustinian, persoanele infidele sunt declarate *sacrilegos nuptiarum* și trebuie pedepsite prin sabie *(gladio).*[1] Mai multe alte texte vorbesc despre crimă capitală sau *poena capitalist* dar, după anumiți comentatori[304 305 306], nu ar fi vorba neapărat despre pedeapsa cu moartea. Am putea deci crede că pedeapsa cu moartea nu era aplicată decât în caz excepțional, de către judecători deosebit de severi și în cazuri agravate de alte acuzații. Ammianus Marcellinus vorbește de un anume Cethegus, membru al clasei senatoriale, care ar fi fost condamnat la moarte pentru adulter, dar autoritățile par să fi dat dovadă de o cruzime neobișnuită și de o dorință evidentă de răzbunare.[307]

Există trei legi asociate cu problema adulterului care au fost proclamate, în prima jumătate a secolului IV, de împăratul

Privilege in the Roman Empire, Oxford, Oxford University Press, 1970, p. 111-118.

303Dreptul tatălui de a-și ucide fiica surprinsă în flagrant delict de adulter rămâne valabil până în secolul IV. (Coll. IV, 2,4; 7,1; 12,2)

304„Sacrilegos autem nuptiarum gladio puniri oportet." CJ. 9,9,30.

305într-un răspuns al lui Alexandru Sever (CJ. 9, 9, 9) și în niște răspunsuri ale împăraților Diocletian și Maximian (CJ. 2, 4, 18), formulate în 225, respectiv 293. Ultima lege distinge adulterul între delictele care merită pedeapsa capitală: „Este permis să te împaci în cazul unui delict capital, exceptând adulterul." *(cf* CJ. 9,9,10, un decret din 225 emis de Alexandru Sever).

306J. Evans Grubbs, *Law and Family,* p. 218, n.56.

307Ammianus Marcellinus, *Res gestae,* 28,1,16, text stabilit, tradus în franceză și adnotat de Marie-Anne Marié, Paris, Belles Lettres, 1984.

Constantin. Niciuna din acestea nu pare să schimbe sancțiunile pentru adulter prevăzute de legislația lui Augustus: prima decide că patroanele hanurilor pot fi acuzate legitim de adulter; a doua restrânge categoriile de persoane care pot aduce acuzații de adulter; iar a treia stabilește condițiile divorțului unilateral.

Ceea ce trebuie menționat de pe acum, înainte să analizăm detaliat aceste trei legi, este că acestea ne dau posibilitatea să vorbim despre influența creștină asupra acțiunii legislative imperiale. Dar această influență s-a manifestat și în domeniul sancțiunilor pentru adulter. Un singur exemplu: în secolul VI, lustinian impune închiderea pe viață într-o mănăstire a femeii vinovate. Cu siguranță, sub influența practicilor penitențiale ale Bisericii, delictul nu mai este considerat imprescriptibil[1], din moment ce soțul poate ierta femeia vinovată de adulter, dar numai după doi ani.[308 309]

înainte de a începe analiza legislației constantiniene, este necesar să prezentăm concis modul în care creștinii au privit problema adulterului, începând de la textele evanghelice până la documentele morale sau canonice din secolul IV. Am ales să prezentăm perspectiva creștină asupra adulterului în acest moment al analizei noastre dintr-un motiv foarte simplu: creștinismul este în definitiv contemporan cu începutul reformei legislative augustine. în consecință, cele două fenomene evoluează mult timp în paralel, prezentând totuși puncte comune și o tendință de convergență. Pe aceste raporturi de proximitate se vor sprijini legislatorii creștini pentru a modifica tradiția augustină în direcția exigențelor evanghelice.

308„Dar, pe când legea romană târzie le refuza vinovaților de adulter posibilitatea de apel sau de iertare, creștinii credeau că până și cei botezați, dacă își mărturiseau păcatul și se căiau sincer, puteau primi, după o perioadă de penitență, iertare și dezlegare.", J. Evans Grubbs, *Law and Family,* p. 221.
309Nov. 134, cap. 10.

Obiectivul acestei secțiuni din studiul nostru este de a descrie concepția creștină asupra adulterului, ca bază de idei și de practici pornind de la care se constituie și se conturează, la început vag, o anumită influență. Nu este o sarcină ușoară, pentru că există tentația neîncetată de a atribui surselor și practicilor atestate un grad de generalitate inexistent sau, cel puțin, greu de dovedit. Vom încerca să regăsim în diversitatea de opinii și de atitudini trăsăturile persistente și constantele, pentru a face din ele instrumentul muncii noastre comparative. Cu toate acestea, dificultatea pe care tocmai am prezentat-o nu este singura. Se anunță încă una: identificarea punctelor de legătură dintre tradiția creștină și inițiativele legislative constantiniene sau post-constantiniene în materie de adulter, puncte fără de care nu am fi îndreptățiți să vorbim de o influență.[310]

2.4. Perspectiva creștină

Atitudinea creștină față de adulter își găsește specificitatea și baza semnificațiilor numai în contextul mai general al eticii creștine a căsătoriei. Cuvintele lui Iisus adresate fariseilor, deși întemeiate pe tradiția evreiască, anunță deja definiția sacramentală a uniunii dintre soți. Legătura conjugală este concepută după modelul uniunii dintre Adam și Eva: ca și primul cuplu, fiecare nouă alianță se întemeiază pe binecuvântarea lui Dumnezeu și pe taina „uniunii într-un singur trup“. Răspunsul lui Hristos la întrebarea fariseilor actualizează datele tradiției evreiești și le dă un plus de exigență și de importanță: divorțul este ilegitim, pentru că pune în discuție acțiunea sacramentală a lui Dumnezeu însuși.[1]

Aceeași imagine a Facerii este utilizată de apostolul Pavel în scrisoarea sa către Corinteni, dar acum toate consecințele teologice, ecleziologice, morale și disciplinare sunt formulate explicit. Sexualitatea este un angajament profund al ființei umane,

310Confruntați cu aceste probleme, anumiți cercetători manifestă un fel de pesimism hermeneutic: „O dificultate majoră provine chiar din definiția „creștinismului". în general, atribuim această denumire unui amestec

nu un act superficial și lipsit de semnificație morală. Uniunea cu o prostituată[311] [312] [313] nu este o faptă indiferentă, oricât de banală și inocentă le-ar fi putut părea oamenilor de origine nobilă dintr-un oraș mediteranean, precum Corintul.[314] Trupul botezat este un templu al Duhului Sfânt și orice păcat sexual - adulter, desfrâu, sodomie - este un atentat împotriva integrității și sfințeniei corpului, precum și o periclitare a unității Bisericii. Consecințele adulterului nu sunt așadar doar familiale sau, cel mult, sociale, ci și ecleziale:

Fugiți de desfrânare! Orice păcat pe care-1 va săvârși omul este în afară de trup. Cine se dedă însă desfrânării păcătuiește în însuși trupul său. Sau nu știți că trupul vostru este templu al Duhului Sfânt care este în voi, pe care-L aveți de la Dumnezeu și că voi nu sunteți ai voștri? Căci ați fost cumpărați cu preț! Slăviți, dar, pe Dumnezeu în trupul vostru și în duhul vostru, care sunt ale lui Dumnezeu.[1]

Apostolul Pavel nu lasă loc de ambiguitate: vinovății de adulter, precum și desfrânații, idolatrii, sodomiții, hoții, lacomii,

311de tradiții format în Antichitatea târzie... în consecință, nu este ușor de găsit un element creștin independent, care să poată explica evoluțiile în societatea romană.", A. Arjava, *Women and Law in Late Antiquity,* Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 5.

312„Răspunzând, El a zis: N-ați citit că Cel ce i-a făcut de la început i-a făcut bărbat și femeie? Și a zis: Pentru aceea va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va lipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup. Așa încât nu mai sunt doi, ci un trup. Deci, ce a împreunat Dumnezeu omul să nu despartă.", Matei 19:4-6.

313„Au nu știți că trupurile voastre sunt mădularele lui Hristos? Luând deci mădularele lui Hristos le voi face mădularele unei desfrânate? Nicidecum! Sau nu știți că cel ce se alipește de o desfrânată este un singur trup cu ea? Căci vor fi - zice Scriptura - cei doi un singur trup.", I Cor 6:15-16.

314*Mores* ale societăților mediteraneene erau în general mai indulgente cu bărbații decât cu femeile. Legislația augustină este una din dovezile acestui fapt: *lexlulia* declară explicit că legătura sexuală a unui bărbat cu o sclavă nu constituie adulter. *(Sententiae Pauli,* 2,26,16)

bețivii, batjocoritorii și șarlatanii nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu.[315] [316] Consecințele acestei afirmații în vederea constituirii unei etici conjugale și a unei discipline ecleziale au fost considerabile: adulterul a fost considerat o ruptură a legăturii conjugale, motiv - unic și suficient - de separare, eventual prin divorț. Dar separarea din cauza adulterului nu deschide posibilitatea recăsătoririi: dimpotrivă, scriitorii creștini din primele secole sunt aproape unanim de acord că recăsătorirea soților separați este o formă de adulter. Cum se poate explica radicalismul acestei poziții, care nu are termen de comparație nici în cultura greco-romană, nici în iudaism?

în opinia noastră, motivul cel mai important și cel mai caracteristic al acestei atitudini provine din importanța acordată în creștinism foarte devreme celibatului și castității consacrate. într-adevăr, tema căsătoriei este rareori tratată independent în textele creștine: este cel mai adesea al doilea termen al unei comparații cu diferitele forme de feciorie.

Un curent de orientare ascetică (sau encratită) a marcat vreme îndelungată tendințele secundare ale creștinismului din primele secole, ceea ce a avut urmări asupra elaborării doctrinei creștine a căsătoriei. La începutul secolului II, o mișcare creștină[1], despre care ne informează Clement din Alexandria, condamnă fără nuanțe mariajul, asimilat cu desfrâul *(porneia)* *(Strom.* III, 6, 49). Membrii acestui grup se revendică din celibatul Domnului și definesc virginitatea ca starea potrivită epocii prezente a istoriei

315I Cor 6:18-20.

316I Cor 6: 9-10. în *Apocalipsa lui Petru,* text din secolul II, descrierea infernului nu uită să menționeze supliciile destinate vinovaților de adulter: „Mai era un iaz mare cu smoală fierbinte pentru cei care comiseseră fapta rea; îngerii îi chinuiau. Deasupra smoalei fierbinți, femei atârnate de păr, vinovate de adulter. Bărbații care comiseseră cu ele aceeași greșeală erau atârnați de picioare, cu capul cufundat în smoală.", în *Les apocryphes du Nouveau Testament,* trad. J.-B. Bauer, Paris, Cerf, 1973.

mântuirii (III, 13, 87).[317][318] în opinia lui Tatian, citat tot de Clement, căsătoria este slujirea neînfrânării, a necurăției și a diavolului *(Strom.* III, 12, 17 și 81).[319] *Evanghelia după Toma,* text redactat în jurul anului 140 d.Hr., sugerează o echivalență între sexualitate și prostituție[320] și propune un program de viață care exclude clar mariajul:

Vegheați înaintea lumii, fiți încinși cu putere multă încât hoții să nu afle vreo cale de a ajunge la voi.[321]

în *Faptele lui Toma,* afirmațiile sunt parcă și mai radicale:

317Este vorba despre grupul asociat *Evangheliei egiptenilor.* Pentru o vedere de ansamblu a acestui grup, se poate consulta M. Erbetta (ed.), *Gli Apocrifi del Nuovo Testamente, 1/1. Vangeli. Scritti affini ai vangeli canonici. Composizioni gnostiche. Materiale illustrativo,Torino,* Marietti, 1975, p. 148.

318Acest tip de argument, care opune perioada vetero-testamentară epocii deschise prin venirea lui Hristos și care extrage din această opoziție motive pentru atitudini focalizate pe castitate *(enkrateia),* a fost foarte răspândit. A se vedea Ugo Bianchi (ed.), *La tradizione dell'enkrateia - motivazioniontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982,* Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985 (îndeosebi studiile: U. Bianchi, „Tema colocviului ca problemă istorico-religioasă", p. 1-32; U. Bianchi, „Tradiția Enkrateia: motivații ontologice și protologice", p. 294-315; A. Guillaumont, „Celibatul monastic și idealul virginității au „motivații ontologice și protologice"?", p. 83-98; G. Quis- pel, „The study of encratism. A historical survey", p. 35-81.)

319Cea mai importantă operă a lui Tatian, *princeps Encratitarum* după leronim, este *Oratio ad Graecos.* în ceea ce ne privește, am utilizat ediția lui M. Whittaker: Tatian, *Oratio ad Graecos,* Oxford, Clarendon Press, 1982.

320„lisus a spus: 'Pe acela care-și va cunoaște tatăl și mama, [ei] îl vor numi fiu de curvă'.", *Evanghelia după Toma,* Log. 105, ediție bilingvă, traducere din limba coptă, studiu introductiv și note de Gustavo-Adolfo Loria-Rivel, lași, Editura Polirom, 2003,

mântuirea este pusă clar în opoziție cu sexualitatea și căsătoria.[322] Documentul îl pune în scenă pe lisus însuși care, sub înfățișarea apostolului Toma, le recomandă unor tineri soți să-ți păstreze fecioria, în chiar noaptea căsătoriei:

Nu uitați, copiii mei, lucrurile pe care vi le-a spus fratele meu și spre care v-a îndemnat. Și să știți că, dacă vă înfrânați de la această legătură murdară, deveniți temple sfinte, pure, scutite de lovituri și de greutăți vizibile și invizibile, nu veți avea griji pentru mijloacele de viață și pentru copii, al căror sfârșit este pierzania.[1]

Faptele lui Ioan prezintă, printre altele, istoria unui cuplu care descoperă beneficiile spirituale ale continenței conjugale. Drusiana reușește să-și convingă soțul, Andronikos, să nu „înfăptuiască această necurăție“ și să păstreze virginitatea desăvârșită: „din castitate, ea nu a consimțit să se unească cu stăpânul și soțul ei, ci l-a convins să i se alăture.. .“.[323] [324] [325]

Să fie limpede: atitudinea ambiguă față de mariaj și superioritatea netă acordată fecioriei nu este doar o caracteristică a mișcărilor radical ascetice (,,encratite“) sau gnostice, așa cum ar putea sugera exemplele precedente. în urma apostolului Pavel, chiar și scriitorii ortodocși își manifestă deseori preferința pentru castitate: atâta doar că nu întemeiază excelența virginității pe

p. 107.

321*Evanghelia după Toma,* Log. 21, p. 61.

322Charisius, unul dintre personajele *Faptelor,* îl prezintă pe Toma ca apostolul abstinenței radicale: „El (Toma) spune: 'Nu puteți intra în viața veșnică pe

323care o vestesc, dacă nu vă despărțiți de soții; dacă nu vă despărțiți de soți.'", *Faptele lui Toma,* 101, în volumul *Les Actes apocryphes de Jean et de Thomas,* traducere în franceză și note critice de A.-J. Festugière, Genève, Edition Patrick Cramer, 1983.

324*Faptele lui Toma,* 12.

325*Faptele lui loan,* 63, în volumul *Les Actes apocryphes de Jean et de Thomas,* traducere în franceză și note critice de A.-J. Festugière, Genève, Edition Patrick Cramer, 1983.

condamnarea raporturilor conjugale.[326]

Metodiu din Olimp, scriitor din secolul III, justifică legitimitatea căsătoriei și importanța superioară a virginității printr-un argument cosmologic. Există un progres în evoluția umanității și a cosmosului, o dezvoltare care conduce omul până la castitate, dar această mișcare evolutivă nu ar fi posibilă fără procreare:

umanitatea a înaintat pas cu pas spre feciorie și Dumnezeu a încurajat-o din timp în timp (pe această cale); socotesc, însă, incorectă afirmația că de acum înainte nu trebuie să se mai zămislească copii. Eu cred că reiese clar din Scripturi faptul că, recomandând fecioria, Cuvântul n-a oprit cu desăvârșire nașterea de fii. Luna strălucește mai puternic decât ceilalți aștri, cu toate acestea, lumina celorlalți aștri nu este suprimată din cauza ei... Este evident pentru oricine că Dumnezeu chiar și acum lucrează la modelarea lumii; aceasta este și învățătura Domnului... Numai când... numărul mai dinainte prevăzut al oamenilor va fi împlinit, numai atunci va trebui ca oamenii să se abțină de la procreare. Dar pentru moment este necesar ca omul să colaboreze la (crearea) chipului lui Dumnezeu, pentru că lumea încă se formează și creația ei continuă.[1]

în secolul IV apar însă cele mai importante scrieri pe tema virginității, fenomen care nu poate fi disociat de avântul monahismului creștin. în anul 371, la vârsta de 40 de ani, sfântul Grigore din Nisa scrie *Tratatul despre feciorie:* răspunde astfel unei rugăminți a fratelui său, Vasile, care voia să transforme opera într-un fel de constituție a vieții ascetice pentru o nouă comunitate de călugări. Pentru a sublinia mai bine meritele și excelența *partheniei,* autorul - el însuși căsătorit pe atunci - nu ezită să

326Jean-Louis Flandrin explică nașterea, începând din secolul II d.Hr., doctrinei creștine a uniunii conjugale ca ripostă la excesele ascetice ale mișcărilor gnostice. Acest răspuns al Bisericii s-a format, în opinia lui Flandrin, prin apelul la conceptul de „natură", prezent deja la apostolul Pavel și în tradiția filozofică, îndeosebi stoică: a se vedea J.-L. Flandrin, „La doctrine chrétienne du mariage", în *Le Sexe et l'Occident. Evolution des attitudes et des comportements,* Paris, Seuil, 1981, p. 101-108.

enumere problemele mariajului: „așteptare continuă a morții" (III, 3, 8); „nesiguranță a viitorului" (10); „un mare amestec de contrarii, râs amestecat cu lacrimi, tristețe unită cu bucurii" (22-23). Uneori, exagerarea amintește de pamfletele împotriva *angustia nuptiarum* ale unui Tertulian deja convertit la montanism:

Dar iată că sosește ora critică a nașterii pentru tânăra femeie: în acest eveniment se întrezărește nu nașterea unui copil, ci sosirea morții, și există temerea ca femeia să nu moară în timpul nașterii.[327 328]

Mariajul nu este însă de disprețuit[1], spune autorul, chiar dacă îi este preferabilă virginitatea. De fapt, în opinia sfântului Grigore, cele două formează un cuplu simetric: căsătoria amintește de urmările căderii - al cărei efect ultim este -, pe când fecioria este calea de întoarcere spre viața divină:

Deoarece căsătoria constituie ultima treaptă din îndepărtarea de viața paradiziacă, tratatul nostru le sugerează celor care se îndreaptă spre Hristos să părăsească mai întâi căsătoria, ca pe o ultimă etapă; apoi să iasă din mizeria pământească în care omul a fost așezat după păcat; apoi să-și lepede hainele și trupul, aruncând „tunicile de piele", adică „gândurile trupești", și „să respingă toate lucrurile rușinoase care se fac în taină".. .[329 330]

Aceeași poziție se regăsește la sfântul Ioan Gură de Aur, într-o

327Metodiu din Olimp, *Banchetul,* în Sfântul Grigore Taumaturgul și Metodiu de Olimp, *Scrieri,* studiu introductiv, traducere, note și indici de Preot prof. Constantin Cornițescu, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Colecția „Părinți și Scriitori Bisericești", Nr. 10,1984, p. 52.

328Grigore din Nisa, *Tratat despre feciorie,* III, 5, 3-6, introducere, text critic, traducere în franceză, comentariu și index de M. Aubineau, Paris, Cerf, colecția „Sources chrétiennes " nr. 119,1966.

329„... trebuie sporită grija și dorința pentru lucrurile divine, dar nu trebuie disprețuită valoarea căsătoriei, de care lumea poate să se folosească moderat și cu măsură/', *Ibidem,* VII, 3,5-7.

330*Ibidem,* XIII, 1,6-14.

lucrare scrisă la un deceniu după tratatul sfântului Grigore. Mariajul se află într-un echilibru destul de fragil, astfel încât entuziasmul prea mare față de virginitate riscă să fie considerat o condamnare implicită a căsătoriei. Soluția acestei ecuații dificile este teologia darurilor specifice și distincția dintre bine și mai bine:

Sunt convins că fecioria este o treaptă superioară căsniciei. Spunând aceasta nu osândesc căsătoria, n-o pun între faptele rele, dimpotrivă, o prețuiesc nespus de mult. Căsătoria este un port al castității pentru cei ce se folosesc de căsătorie cum trebuie. Căsătoria nu dă voie firii omenești să se sălbăticească. Căsătoria pune traiul legiuit între un bărbat și o femeie ca un zid de apărare de care se sfărâmă toate valurile poftei; prin acest trai legiuit dobândim multă liniște și o păstrăm. Sunt însă unii oameni care n-au nevoie de siguranța dată de căsătorie; în locul ei, aceștia își potolesc înverșunarea firii prin posturi, privegheri, culcări pe pământ și prin multe alte nevoințe duhovnicești.[331]

în Occident, la începutul secolului V, autorul cel mai relevant pentru această tematică este Augustin. După ce și-a publicat tratatul despre „binele căsătoriei", se hotărăște în același an să abordeze problema virginității. Este de o deosebită importanță faptul că primul argument al excelenței *virginitas* este fertilitatea ei: argument care ar fi fost oarecum paradoxal, dacă n-ar fi fost precedat de distincția dintre maternitatea trupească și fecunditatea spirituală. Acestei diferențe i se adaugă integrarea fertilității naturale și a virginității consacrate într-o logică evolutivă care împarte istoria mântuirii în două mari perioade - înainte de Hristos, epocă în care fertilitatea poporului ales avusese funcția de a pregăti venirea Domnului; și după întruparea Fiului lui Dumnezeu, când exigențele spirituale își schimbă natura:

Fără îndoială, în timpurile străvechi, în vederea venirii lui

331 Sfântul loan Gură de Aur, *Despre Feciorie. Apologia vieții monahale. Despre creșterea copiilor,* traducere din limba greacă și note de Preot prof. Dumitru Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001, IX, 1, p. 16.

Hristos întrupat, o anumită națiune care-1 anunța a trebuit să se răspândească pe cale trupească; dar astăzi, din întreaga specie umană, din toate națiunile se pot primi membri în poporul lui Dumnezeu și în cetatea regatului ceresc; cel care poate înțelege virginitatea sfântă, să o înțeleagă așadar (Matei, 19:12) și aceea care nu poate păstra înfrânarea să se căsătorească (I Corinteni, 7:9). Să presupunem o femeie bogată care dedică o imensă sumă de bani acestei opere minunate; - să răscumpere sclavi din diferite neamuri ca să facă din ei creștini - nu i-ar aduce mai mulți membri lui Hristos pe această cale, decât prin cea mai abundentă fecunditate naturală? Și totuși nu ar fi destul pentru a îndrăzni să comparăm banii ei cu comoara sfintei feciorii.[332]

Această scurtă prezentare pare să demonstreze că sensul căsniciei creștine - și practicile asociate ei, a căror primă cauză este - s-a format în legătură directă cu semnificațiile acordate castității consacrate. Textele citate dau impresia că mariajul, pentru a-și constitui o legitimitate religioasă, trebuie să fie plasat neapărat în perspectiva mai exigentă a fecioriei. Armă împotriva patimilor, ca și înfrânarea, mariajul creștin rămâne totuși o soluție destinată celor cărora le lipsește curajul eroic al virginității. Căsătoria este o concesie făcută slăbiciunii umane, dar creștinii nu trebuie să abuzeze de ea: să pretindă să se folosească de ea de mai multe ori este categoric interzis. Văduvele sunt invitate la o viață de castitate și de rugăciune. în ce privește căsătoriile adultere, le sunt deschise doar două soluții: reconcilierea soților și întoarcerea la comuniunea Bisericii sau viață în abstinență, fără posibilitatea recăsătoririi. Majoritatea autorilor sunt de părerea lui Augustin: *„interveniente divortio non aboletur illa confoederatio nuptialis”*[1]

Fascinați de idealul virginității și convinși de caracterul indisolubil al mariajului unic, marii autori creștini au tratat problema adulterului ca o catastrofă care nu are decât două soluții: reconcilierea, prin iertare și penitență, sau castitatea post

332Augustin, *Despre sfânta feciorie,* IX, în volumul *Œuvres de Saint Augustin. Ire série. III. L'Ascétisme chrétien,* text din ediția benedictină, traducere în franceză, introducere și note de J. Saint-Martin, Paris, Desclée de Brouwer, 1939.

matrimonială.

în secolul II, Herma îi cere soțului să-și repudieze soția infidelă și să nu o tolereze, din discreție sau de teama problemelor. Trebuie să se despartă ca să-i dea păcătoasei posibilitatea penitenței și, în final, să lase loc iertării și reconcilierii:

- Doamne, i-am spus, dacă cineva are femeie credincioasă în Domnul și o găsește săvârșind adulter cu cineva, oare păcătuiește bărbatul ei, dacă mai trăiește cu ea?
- Atât timp cât nu știe, mi-a spus el, nu păcătuiește; dar dacă bărbatul cunoaște păcatul ei, iar femeia nu se pocăiește, ci stăruie în desfrânarea ei, iar bărbatul trăiește cu ea, este vinovat de păcatul ei și părtaș la adulterul ei.

Și l-am întrebat:

- Ce să facă, dar, bărbatul, dacă femeia stăruie în această patimă?

S-o lase, mi-a răspuns, și bărbatul să rămână singur; dar dacă, după ce a lăsat-o, se căsătorește cu alta, săvârșește și el adulter.

Domnule, l-am întrebat eu, dar dacă după ce a fost lăsată, femeia se pocăiește și vrea să se întoarcă la bărbatul ei, nu va fi primită?

Dacă bărbatul nu o va primi, mi-a spus el, păcătuiește și-și atrage asupra lui mare păcat; că trebuie primit cel ce păcătuiește și se pocăiește; dar nu de multe ori; că pentru robii lui Dumnezeu este o [333] [334] singură pocăință. Așadar, în vederea pocăinței soției sale nu trebuie bărbatul să se recăsătorească.[1]

Am ales acest citat lung pentru că acesta anunță multe caracteristici ale atitudinii creștine față de adulter și pentru că aceste trăsături au legătură cu semnificațiile acordate de filozofii și juriștii păgâni acestei patimi (ca să reluăm termenul lui Herma).

Textul de mai sus formulează mai multe probleme care vor

333Augustin, *Binele căsătoriei,* VII, 7, în volumul *Œuvres de Saint Augustin, ire série.*

334 *Problèmes moraux,* text din ediția benedictină, traducere în franceză, introducere și note de G. Combes, Paris, Desclée de Brouwer, 1937.

deveni mărcile discursului creștin asupra eticii conjugale: gravitatea adulterului, obligația repudierii, posibilitatea penitenței și a iertării și, în final, egalitatea drepturilor și a responsabilităților soților.[335] [336]

Textul îi interzice soțului inocent să se recăsătorească; dacă o face, va comite la rândul lui un adulter. Această poziție va fi multă vreme adoptată de mulți autori creștini: va fi opinia expusă de sfântul Iustin Martirul în prima lui *Apologie* și, un secol mai târziu, de Tertulian în *De monogamia* și *De pudicitia*[337] Această atitudine va fi împărtășită și de episcopii și clericii adunați la Elvira, la începutul secolului III, într-un conciliu local consacrat problemelor disciplinare. Canoanele fixate la Elvira demonstrează, în primul rând, că sexualitatea era o sursă notabilă de probleme în comunitățile creștine din Occident și, în al doilea rând, că adulterul era văzut ca cel mai grav delict moral. In materia adulterului, cele mai importante prevederi ale canoanelor conciliului sunt următoarele: părăsirea soțului pentru un alt partener atrage excomunicarea femeii vinovate până la sfârșitul

335Herma, *Pastorul,* Porunca IV, 4-8, în *Scrierile părinților apostolici,* traducere, note și indici de Preot Dr. Dumitru Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1995, p. 301.

336„Lucrul acesta este dator să-l facă și femeia și bărbatul.", *Ibidem.*

337„La noi, dimpotrivă, greșelile grave sau capitale sunt de asemenea obiectul măsurilor preventive, în sensul că nu permitem nici măcar luarea în considerare a celei de-a doua căsătorii, după adoptarea credinței creștine; într-ade- văr, a doua căsătorie nu s-ar deosebi deloc de adulter și de desfrâu decât prin contractul scris în vederea căsniciei sau a zestrei, lată de ce îi excludem cu cea mai mare asprime pe cei care se recăsătoresc.", Tertulian, *Depudicitia,* 1,20-21, introducere de Claudio Micaelli, text critic și traducere în franceză de Charles Munier, Paris, Cerf, col. „Sources Chrétiennes" nr. 394.

vieții (Canoanele 8 și 64)[1]; persoana pocăită, bărbat sau femeie, este reintegrată în comunitate după 5 ani de penitență (Canonul 69); nu este posibilă reconcilierea după un al doilea adulter (Canonul 7)[338 339]; femeia care-și ucide copilul conceput prin adulter în absența soțului va fi excomunicată (Canonul 63); cu toate acestea, li se acordă botezul catehumenelor vinovate de adulter care au avortat copiii ilegitimi (Canonul 68)[340]; clericul trebuie să o repudieze imediat pe femeia vinovată de adulter, pentru că acest păcat nu este compatibil cu puritatea cerută de sacerdoțiu (Canonul 65).[341]

Subiectul căsătoriei este reluat cincisprezece ani mai târziu, atât în Occident, cât și în Orient, cu ocazia a două concilii locale, convocate la Arles, respectiv Gangra (340). Un singur canon al conciliului occidental face referire la chestiunea adulterului, dar exprimă esența atitudinii creștine pe acest subiect. Mariajul este o legătură indisolubilă și adulterul unuia dintre soți nu este un motiv legitim pentru recăsătorirea partenerului inocent:

Pentru cei care își surprind soția în delictul adulterului și care sunt fideli și încă tineri, dar cărora le este interzis să se

338Canonul 8: „Item feminae quae, nulla praecedente causa, reliquerint viros suos et alteris se copulaverint, nec in finem accipiant communionem."; Canonul 64: „Si qua usque in finem mortis suae cum alieno viro fuerit moechata, placuit nec in finem dandam ei esse communionem..." *Concilium eliberritanum,* în volumul *Espagna Sagrada,* volumul LVI, text editat de A. C. Vega, Madrid, Imprenta y Editorial Maestre, 1957.

339„Si quis forte fidelis post lapsum moechiae, post tempora constituta, acta paenitentia, denuo fuerit fornicatus, placuit nec in finem habere eum communionem."

340„Catechumena si per adulterium conceperit et praefocaverit, placuit earn in finem baptizari."

341Dacă clericul nu-și repudiază soția vinovată, va fi excomunicat fără posibilitatea de reconciliere: „Si cujus clerici uxor fuerit moechata, et scierit earn maritus suus moechari et non earn statim projecerit, nec in finem accipiat communionem...".

recăsătorească, s-a hotărât să fie îndemnați, atât cât se poate, să nu-și ia altă soție în timpul vieții soției, chiar și vinovată de adulter.[342]

în ceea ce privește conciliul de la Gangra, adulterul nu face obiectul niciunui canon, dar subiectul este amintit în prologul scrisorii sinodale: în ea se vorbește despre pericolul la care se expun ucenițele lui Eustatiu care doresc să îmbrățișeze fără discernământ o viață ascetică. Canoanele conciliului rămân totuși importante, pentru că dau căsniciei creștine o legitimare teologică și spirituală, ca răspuns la excesele unei mișcări ascetice radicale.[1]

în secolul IV, unul din cei mai interesanți autori este Lactantiu, mai ales pentru posibila influență asupra inițiativelor legislative ale împăratului Constantin. în Cartea a Vl-a din *Divinae Institutiones*[343 344]*,* autorul reia o serie de argumente ale scriitorilor creștini anteriori: el marchează diferența între disciplina creștină și legislația laică în domeniul sexualității conjugale, subliniază rigoarea primeia și orientarea sa egalitară și, în sfârșit, propune o teologie a *corpus unum* ca bază a definiției mariajului și a practicilor disciplinare specific creștine. în opinia lui Lactantiu, subiectul adulterului nu trebuie sub nicio formă să confirme superioritatea bărbatului față de femeie, ci responsabilitatea egală pentru a păstra *castitas* conjugală. Critica lui vizează explicit *ius publicum,* pe care îl pune în opoziție cu *lex divina:*

342Canonul 11 (10), în volumul *Conciles gaulois du IVe siècle,* text latin al ediției C. Munier, introducere, traducere și note de J. Gaudemet, Paris, Cerf, col. „Sources chrétiennes" nr. 241,1977.

343Autorii creștini, confruntați cu virulența mișcărilor ascetice, au fost nevoiți să apere demnitatea mariajului. Opinia generală acordă însă preeminență fecioriei consacrate. Conform cuvintelor lui Augustin: „ ...duo bona sunt connubium et continentia, quorum alterum est melius.", Augustin, *Binele căsătoriei,* VIII, 8.

344*Corpus Scriptorum Ecdesiasticorum Latinorum,* 19.1, ediția S. Brandt, Viena, 1890.

într-adevăr, vinovată de adulter nu este numai soția care are un alt bărbat, după raționamentul legii publice *(sicut juris publici ratio est),* pe când soțul a fost absolvit de această vină, chiar dacă are mai multe (femei). Dar legea divină *(lex divina)* îi unește pe cei doi în căsnicie, adică într-un singur trup, astfel încât este considerat vinovat de adulter cel care a distrus unitatea trupurilor.[345]

Textul citat pare să anticipeze o problematică ilustrată de mai mulți autori creștini din secolele IV și V: este vorba de opoziția dintre disciplina penitențială a Bisericii și legislația publică privind adulterul. Scriitori precum sfântul Vasile cel Mare sau Fericitul Augustin își exprimă grija de a nu compromite uzul și beneficiile morale ale penitenței, în Biserică, prin scandalul public la care duc, după lege, cazurile de adulter. Denunțarea și condamnarea la moarte[1] a vinovatului de adulter devin obstacole pentru pocăință, iertare și reconcilierea păcătosului. încetul cu încetul, între stat și Biserică se creează o situație concurențială.[346] [347] Pentru ambele, adulterul este un delict foarte grav care trebuie

345*Divines Institutiones,* VI, 23,24-30.

346„Așa privesc lucrurile atât legile creștine, cât și legile civile. Legea poruncește: 'Ucigașul să fie omorât', dar nu adaugă: 'Să fie cinstit cel care nu ucide'. Legea poruncește: 'Hoțul să fie pedepsit', dar nu poruncește să i se facă daruri celui care nu se atinge de bunurile altuia. Legea veche osândește la moarte pe adulter, dar nu învrednicește de nicio cinste pe cel care nu strică casele altora.", Sfântul loan Gură de Aur, *Despre Feciorie. Apologia vieții monahale. Despre creșterea copiilor,* 1,2, p. 5-6.

347în tratatul consacrat adulterului, Augustin pune explicit în contrast legea divină și legea laică, pedepsirea cerută de ultima și iertarea recomandată de cea dintâi: „Dacă, după această analiză și această discuție, reflectăm cu credință și smerenie la faptul că totul este comun între bărbat și femeie, statut, necaz, pericol, rănire, mântuire, atunci reconcilierea soților, chiar și după adulter, nu va fi nici dezonorantă, nici dificilă, având în vedere că adulterul comis a fost îndreptat... Este adevărat că nu se vor urma aceste sfaturi. Nimeni nu este obligat să o facă.

denunțat; „discreția[348] este la rândul ei vinovată și, prin urmare, este explicit interzisă[349]; cu toate acestea, din punctul de vedere al statului, crima trebuie făcută publică și judecată înaintea autorităților laice, pe când, cel puțin pentru anumiți autori creștini, păcatul ar trebui expus numai înaintea Bisericii. Augustin, de exemplu, crede că ar fi o datorie creștină a nu divulga adulterul, a nu-1 transforma astfel într-un delict public: tăcerea i-ar da vinovatului ocazia de a se căi și cuplului șansa de a se reconcilia.[1]

Constituțiile apostolice reprezintă un alt document interesant pentru discuția noastră. Este vorba de o compilație realizată într-un mediu antiohian, spre sfârșitul secolului IV, dar care

Se poate chiar ca o lege omenească să o interzică, o lege făcută pe măsura acestei cetăți pământești, în care nimănui nu-i pasă că păcatele sunt șterse prin Sângele Mântuitorului.", Augustin, *Les mariages adultères,* II, IX, 8, în *Œuvres de Saint Augustin. Ire série. II. Problèmes moraux,* text din ediția benedictină, traducere în franceză, introducere și note de G. Combes, Paris, Desclée de Brouwer, 1937.

348calea spre iertare și reconciliere, conjugală și eclezială, prin denunțarea păcatului și penitență.

349Indulgența este descurajată, cu siguranță din motive diferite: în legea publică, din pricina posibilității de a fi considerat proxenet *(leno)* pe care o riscă soțul înșelat, iar în disciplina Bisericii, din necesitatea de a deschide

regrupează texte anterioare și tradiții mai vechi.[350 351 352] Metoda de alcătuire a textului constituie implicit sursa interesului pentru analiza noastră. Acest document ne-a oferit imaginea unei comunități locale, mari și influente, probabil din Antiohia, și efortul ei de a crea o doctrină și norme instituționale legitime și eficiente.

Problemele care privesc etica maritală sunt dispersate în *Constituții:* în consecință, prezentarea articulată a subiectului trebuie precedată de o regrupare logică și tematică. Cadrul doctrinar al subiectului este dat de o teologie coerentă și echilibrată a căsniciei. Caracterul sexual al ființelor este expresia voinței creatoare a lui Dumnezeu, ceea ce dă o legitimitate incontestabilă raporturilor trupești dintre bărbat și femeie:

Așadar, dacă diferența de sex există prin voința lui Dumnezeu și pentru a da naștere unei descendențe numeroase, este evident că uniunea dintre bărbat și femeie corespunde la rândul ei voinței Lui.. ?

Există multe elemente care unesc bărbatul și femeia și care pun bazele comuniunii conjugale: „natura lor, înțelegerea,

350în *Căsătoriile adultere,* II, XIV, 14: „Să răspundem și argumentului prin care estimați că îndemnurile noastre riscă să-i determine pe soții (înșelați) să-și pedepsească fără milă soțiile infidele (denunțându-le autorităților publice și trimițându-le astfel la moarte); într-adevăr soții vor căuta să le trimită la moarte din moment ce viața soțiilor îi împiedică să se căsătorească cu altele... Or, eu cred că, dimpotrivă, soții trebuie să fie îndurători cu păcătoasele, dacă vor să primească și ei îndurare pentru păcatele lor."

351Documentele cele mai importante sunt: *Didascalia, Didahia* și *Tradiția apostolică (Diataxeis).* Cu privire la alcătuirea *Constituțiilor apostolice,* a se vedea M. Metzger, *Les Constitutions Apostoliques,* volumul I, introducere, text critic, traducere în franceză și note de M. Metzger, Paris, Cerf, col. „Sources chrétiennes " nr. 320,1985, p. 13-94.

352*Constituțiile apostolice,* VI, 28,3.

uniunea, voința, viața, comportamentul.[353"4] Din acest punct de vedere, divorțul este văzut, ca și în alte surse, ca fractura unui corp unic și ca o împotrivire la voința lui Dumnezeu, ilustrată de rânduiala creației și de orientarea „conjugala [354] a ființelor sexuate.?

Organizării ființelor în creație îi corespunde disciplina practicilor sexuale și conjugale în comunitățile creștine: proprietarul de sclavi, dacă este credincios, este responsabil pentru conduita supușilor săi.[2] Concubina - sclavă - a unui păgân poate deveni creștină, cu condiția să se ofere unui singur bărbat: „Sclava concubină a unui necredincios, dacă nu-1 frecventează decât pe acesta, va fi primită, dar dacă se oferă și altora, să fie înlăturată/[4] Această regulă este extrem de interesantă pentru că încearcă să definească o situație „de adulter[4] care să nu fie dependentă de statutul social al persoanei direct implicate. Legislația romană

353/b/dem, VII, 2,9.

354 „Dar oricine separă în două este un dușman al creației lui Dumnezeu și un adversar al providenței sale." *Ibidem,* VI, 14,4.

2 „Dacă stăpânul este credincios și știe că sclavul lui se desfrânează, dar nu îi dă soție sau femeii nu-i dă soț, să fie îndepărtat.", *Ibidem,* VIII, 32, 5.

3 /d/den?, VIII, 32,12.

Ibidem, VIII, 32, 13. Această regulă, spre deosebire de precedenta, este în totalitate în acord cu *mores* și legislația păgână: legătura sexuală cu o concubină sclavă nu intră în definiția strictă a adulterului. Ultimele două chestiuni pe care le-am citat amintesc de canoanele *Tradiției apostolice,* atribuită lui Hipolit și datând de la începutul secolului III: „Concubina cuiva, dacă este sclava lui, dacă i-a crescut copiii și s-a legat numai de el, va primi (cuvântul); dacă nu, va fi alungată (din Biserică). Bărbatul care are o concubină va înceta și o va lua de soție, respectând legea; dacă refuză, va fi alungat (din Biserică).", Hipolit din Roma, *Tradiția apostolica,* 16, introducere, traducere și note de Bernard Botte, ediția a ll-a adăugită, Paris, Cerf, col. „Sources chrétiennes" nr. 11 bis, 1984.

clasică nu vorbea de adulter decât în măsura în care era vorba de comportamentul oamenilor liberi: sclavul nu putea fi niciodată vinovat de adulter.[3] Dacă un credincios are o concubină, trebuie să se căsătorească legitim, dacă nu o face, va fi alungat din comuniunea eclezială.[4]

Pentru creștini, căsătoria legitimă este „întru Domnul[44]. Se face în acord cu rânduiala creaturilor, într-un spirit de recunoștință și având conștiința sfințeniei uniunii conjugale:

Să se îndrepteze spre toate făpturile cu laude față de lucrări ale lui Dumnezeu și ca neavând nimic rău în ele, să se căsătorească legitim *(gamein nomimos),* pentru că un astfel de mariaj este curat *și femeia este unită bărbatului prin Domnul,* Domnul însuși spune: *„Făcătorul i-a făcut la început bărbat și femeie și a spus: Pentru aceasta bărbatul își va părăsi tatăl și mama și se va lipi de femeia lui și amândoi vor fi un singur trup"*[1]

Adulterul se definește, prin urmare, în funcție de elementele pe care le-am expus mai devreme și îndeosebi în cadrul teologiei mariajului sfânt și legitim. în *Constituții,* domeniul adulterului este vizibil mai extins decât în legislația laică: în afara adulterului de fapt, mai există și un adulter prin intenție și un adulter prin dorință.[355] [356] Subtilitatea adulterului este de așa natură, încât trebuie prevenit printr-un comportament atent și moderat: frivolitatea, cochetăria expun la păcat și sunt, în consecință, greșeli grave.[357] Pedeapsa spirituală a adulterului este moartea veșnică[358]; de altfel, el este plasat alături de alte păcate mortale, precum homosexualitatea și prostituția.[359]

Constituțiile apostolice confirmă preceptele tradiționale ale

355*Constituțiile apostolice,* VI, 14,3.

356„Astfel, cel care a râvnit este condamnat pentru adulter prin intenție/', *Ibidem,* 1,1,4.

357„(Ai păcătuit)... doar pentru faptul că ai sedus prin podoabele tale o femeie până când ea te-a dorit. Căci pe această femeie care s-a aprins ai făcut-o să comită adulterul cu tine în dorință.", *Ibidem,* 1,3,4.

358*Ibidem,* 1,3,3.

359*Ibidem,* VII, 2,9.

eticii creștine referitoare la adulter. Repudierea, în general interzisă[360], este obligatorie în cazul adulterului.

De asemenea, este o nedreptate păstrarea unei femei stricate și care încalcă legea firii, deoarece: *„Cel care păstrează o femeie necredincioasă este nebun și nelegiuit";* într-adevăr, se spune, *„taie-o din carnea ta".* Căci cea care-și îndreaptă atenția spre un altul nu este un ajutor, ci o piedică.[361]

Repudierea partenerului, chiar din motiv de adulter, nu face ca un al doilea mariaj să fie legitim, nici pentru inocent, nici pentru vinovat și poate duce la excomunicare: „Dacă un laic își repudiază soția și își ia alta sau o ia pe cea pe care altul a repudiat-o, va fi exclus/[4]

După această succintă prezentare a atitudinilor creștine față de adulter, între primul și al IV-lea secol, este necesar să facem o sinteză a celor de mai sus. Spre deosebire de legislația romană clasică, autorii creștini au încercat să propună ceea ce ar trebui poate numit „o definiție universală" a adulterului. în legislația augustină, adulterul se definea, în mod inegal, după criteriile sexului și statutului social: chestiunea îi privea numai pe *ingenui* căsătoriți, pe femeie în toate situațiile de raport sexual extraconjugal, pe bărbat numai dacă partenerul era o femeie căsătorită de condiție bună. Un sclav - bărbat sau femeie - sau o persoană libertă nu puteau fi acuzați de adulter. De asemenea, raporturile sexuale ale unui senator căsătorit, de exemplu, cu o concubină - sclavă sau libertă - nu atrăgeau acuzația de *adulterium.* Această caracteristică a definiției legale a adulterului a determinat o poziție critică din partea autorilor creștini: aceștia s-au străduit să definească fără discriminare adulterul și să elogieze egalitatea drepturilor și a responsabilităților conjugale ale soților. Castitatea conjugală era expresia fidelității absolute - în intenție și în fapt - a ambilor parteneri, implicați într-o relație

360„Nu se va permite repudierea după căsătorie a soției ireproșabile... Căci femeia este tovarășa lui de viață, unită prin Dumnezeu pentru ca amândoi să fie un singur trup.", *Ibidem,* VI, 14,4.

361*Ibidem,* VI, 14,4.

unică și indisolubilă.

Din punctul de vedere al legilor lui Augustus, adulterul era o crimă publică, un delict, prin urmare, definit în raport cu integritatea și vocația unui corp social. Astăzi se poate afirma că inițiativa principelui a avut ca obiectiv reforma morală și politică a elitei romane.[362 363] în textele creștine, definiția adulterului se face după o schemă similară: punctul de referință este întotdeauna o comunitate - Biserica -, ale cărei semnificații sunt totuși radical diferite în raport cu clasa senatorială. Adulterul este o periclitare a comunității de credință - a „trupului lui Hristos"; este de asemenea un atentat împotriva integrității „trupului comun[4], temei al cuplului fidel și parte esențială din *ecclesia.* Dumnezeu este termenul de referință permanent pentru legitimarea căsătoriei - împotriva exceselor ascetice - și pentru condamnarea adulterului.

Există încă un punct comun care asociază legislația augustină și scrierile etice și disciplinare creștine: adulterul nu este o chestiune de familie, ci privește comunitatea extinsă - Cetatea[1] sau Biserica - în raport cu care este definit delictul. Greșeala trebuie denunțată, înaintea unui tribunal public sau înaintea comunității ecleziale. în ciuda acestui fapt, din punct de vedere creștin, adulterul nu este impardo- nabil în general și denunțarea păcatului este uneori prezentată drept condiția de posibilitate a penitenței și a reconcilierii.

2.5. După Constantin: subiectul influenței creștine

Există doar două legi promulgate în timpul lui Constantin care fac referire în mod direct la problematica adulterului. Este vorba

362/b/dem, VIII, 47,48.

363„De fapt, legislația augustină a fost inițial concepută pentru a promova mariajul și procrearea (și pentru a descuraja adulterul) printre romanii al căror comportament moral și social era de o importanță majoră pentru Augustus - este vorba de aristocrația senatorială romană și, în general, de clasele cele mai bogate și cele mai distinse din punct de vedere social.", J. Evans Grubbs, *Law and Family,* p. 105.

despre două *rescripta*[364 365], adică texte care răspund unor solicitări punctuale și care nu au inițial un caracter general, dar conduc cu toate acestea, prin legitimitatea conferită de *auctoritas* imperială, la urmări considerabile. De altfel, răspunsurile au fost adunate în colecțiile destinate utilizării concrete de către juriști în tribunale, fapt care constituie dovada importanței lor pentru ansamblul dreptului roman.[366]

Primul răspuns, emis la începutul anului 326, face referire la legislația augustină, mai exact la raportul care există între acuzația de adulter adusă unei persoane și statutul social al persoanei în cauză. Legea propune o clarificare privind o situație particulară care nu apare explicit în *lex Julia de adulteriis.* Metaforic vorbind, „scena[44] intervenției legislative a lui Augustus este casa unei familii care aparține elitei romane, deoarece singurele persoane la care se refereau intr-adevăr prevederile legii erau bărbații și femeile de origine nobilă și ale căror uniuni formau textura ordinii politice imperiale. Schimbarea adusă de răspunsul lui Constantin adresat unui anume Africanus pare în primul rând o schimbare în cadrul aplicării legii adulterului: conform constituției constantiniene până și patroana unui han - loc în mod tradițional infam în mentalitatea romană - poate fi acuzată de adulter. Statutul unei *domina tabernae* este asimilat celui al unei *materfamilias,* care era obligată să se conformeze exigențelor castității familiale.[1] Legea lui Constantin păstrează cu toate acestea logica diferenței de statut, din moment ce face distincția între obligațiile hangiței și cele ale unei simple servitoare în tavernă: ultima, de un statut inferior, nu este

364Despre semnificația legislației lui Augustus: „Așadar cetății întregi îi este de acum încredințată păstrarea moralității.", M. Ducos, *Rome et le droit,* Paris, Librairie générale française, 1996, p. 67.

365„Răspunsuri date de împărat, care „scrie înapoi", unor întrebări adresate de funcționari sau de persoane particulare.", *Ibidem,* p. 186.

366Este vorba despre Codurile Gregorian și Hermogenian, datând de la sfârșitul secolului III, astăzi pierdute.

considerată „demnă de respectarea legii“.

Credem totuși că legea nu schimbă esența legislației augustine, ci încearcă să o adapteze la un context particular. Legea *Julia de adul- teriis* rămâne punctul fundamental de referință și nimic nu indică intenția legislatorului de a o modifica. Trebuie însă introdusă o nuanță: *Sententiae Pauli,* compilate în jurul aceleiași perioade, exclud explicit patroanele prăvăliilor mici și ale hanurilor.[367] [368] Ar fi posibilă concilierea celor două ipoteze - a continuității și a rupturii dintre *lex Julia* și răspunsul lui Constantin - prin afirmația că este vorba, în cazul acestui *rescriptum,* de o decizie privind un caz particular, ale cărui detalii ne sunt necunoscute, o excepție care nu schimbă temeiul și logica legislației clasice. Argumentul continuității - distincția între persoanele demne și persoanele nedemne de lege - pare să aibă mai mare greutate decât dovada rupturii - asimilarea *domina tabernae* unei *materfamilias.*

O altă observație se impune: constituția constantiniană pare să exprime o extensie a acuzației de adulter, ceea ce ar putea indica o anumită influență a creștinismului în inițiativa legislativă a împăratului. Este totuși un argument prea slab pentru a putea trage această concluzie, care rămâne însă posibilă.

A doua poziție legală privind adulterul, un răspuns către Evagru, ridică probleme și mai complicate referitoare la fidelitatea lui Constantin față de tradiția legislativă a lui Augustus. Obiectivul acestui al doilea *rescriptum* este de a delimita strict categoria

367Textul acestui *rescriptum* apare, cu o diferență semnificativă, în Codul Theo- dosian (C.Th. 9,7,1) și în Codul lustinian (9,9,29). în ultimul, patroana hanului este asimilată explicit unei „mame de familie". (Pentru o sinteză foarte bună a evoluției statutului *materfamilias* în dreptul roman, a se vedea: Y. Thomas, „La division des sexes en droit romain", G. Duby și M. Perrot, *Histoire des femmes en Occident. L'Antiquité,* p. 136-138.)

368„Cum his, quae publice mercibus vel tabernis exercendis procurant, adulte- rium fieri non placuit.", *Sententiae Pauli,* 2,26,11.

persoanelor care pot acuza în mod legitim o femeie de adulter. Legea constantiniană începe prin recunoașterea prevederilor legislației anterioare - în primul rând, faptul că adulterul este un delict public, apoi că orice persoană are dreptul de a acționa în judecată vinovatul. Această ultimă chestiune este fundamentală pentru a înțelege intențiile lui Augustus și pentru a înțelege apoi diferența introdusă de Constantin. Pe scurt, legea *Julia* prevede obligația soțului (sau a tatălui femeii) de a repudia soția vinovată și de a o acționa în justiție pentru adulter, în termen de 60 de zile de la divorț. Dacă soțul sau tatăl femeii nu-și îndeplinesc această obligație, orice persoană are dreptul de a intenta acțiune penală.

Dreptul celor *extranei* de a acuza o soție repudiată de soț era o consecință directă a transformării adulterului într-un delict public și expresia preocupării lui Augustus de a descuraja discreția familiilor.[1] Cu toate acestea, oricât de impopulară ar părea, legea pare să fi avut efecte nedorite: ea le-a dat ocazia denunțătorilor de a obține prin șantaj profituri personale. Tocmai pentru a se opune acestui tip de practici - care „produc discordii în familii" - a fost promulgat răspunsul lui Constantin.

Versiunea legii lui Constantin păstrată de Codul Theodosian definește clar persoanele care pot intenta procesul adulterului: verii paterni și materni, fratele și, mai ales, soțul.[369] [370] în Codul lustinian apar tatăl, fratele, unchii (paterni și materni) și soțul.[371]

Se observă, în primul rând, că restricția introdusă de legea constantiniană reduce numărul de acuzatori legitimi la rudele - masculine - cele mai apropiate de soție: veri, unchi, frate și tată. Această prevedere a legii poate duce la o modificare simțitoare a consecințelor concrete: prin responsabilizarea exclusivă a rudelor, adulterul își pierde parțial caracterul de delict public și revine, într-o oarecare măsură, în sfera dreptului familial. Identificarea crimei și acuzația de adulter sunt practic lăsate în seama unui consiliu de familie care poate să aleagă discret să treacă sub

369„în ce-i privește pe străinii care pot acuza, facultatea de a acuza le este acordată după soț și tată; căci, după șaizeci de zile, li se dau străinilor patru luni.", D. 48,5,4,1.

370C.Th. 9, 7,2.

371C.J. 9,9,30.

tăcere eventualele rătăciri ale soției sau să o pedepsească după vechile practici.

O altă prevedere a legii care contrazice de asemenea tradiția augus- tină ar putea da ocazia unei interpretări interesante. Răspunsul lui Constantin le permite acuzatorilor să renunțe la plângere prin *abo- litio.* Această prevedere indică posibilitatea reconcilierii conjugale și reduce vizibil gravitatea unui delict, considerat imprescriptibil pentru legislația augustină. E greu de afirmat cu certitudine că se regăsește aici un semn al influenței creștine asupra inițiativei legislative a lui Constantin. Este permis totuși să remarcăm următorul fapt: legea împăratului este convergentă cu dorința Bisericii, exprimată în scrierile etice sau în canoanele disciplinare, de a trata cu discreție și prudență adulterul, de a-1 denunța - cu siguranță, dar nu autorităților publice - și de a acorda cuplului o șansă de iertare și de reconciliere.[1] Prin urmare, este destul de evident că legea constantiniană, chiar dacă este de inspirație laică, i-a oferit Bisericii posibilitatea de a combate adulterul cu armele carității și ale clemenței.

Fundamentul mariajului roman clasic este consimțământul reciproc care precedă, condiționează și păstrează uniunea soților.[372 373] Libertatea acestui consimțământ întemeiază gloria mariajului roman, dar, în același timp, facilitează foarte mult divorțul. Practic, în legislația clasică, denunțarea acestui acord reciproc de către unul din parteneri - bărbatul sau femeia - duce fără prea multe formalități la ruptura unilaterală a uniunii conjugale. în aceste condiții, juriștii consideră necesar să atragă atenția asupra seriozității unei asemenea decizii: o furie trecătoare nu este echivalentă cu un divorț.[1] Legislația lui Augustus nu a schimbat această situație. Cel care a impus limite

372A se vedea *supra* 2.4. Perspectiva creștină.

373„Nuptiae consistere non possunt, nisi consentiant omnes, id est, qui coeunt, quorumque in potestate sunt", D. 23, 2, 2. („Este în orice caz remarcabil că juriștii romani, făcând caz de dreptul pe care îl are *pater* prin puterea lui, prezintă consimțământul matrimonial tot ca venind de la ambii soți.", J. Gau- damet, *Le mariage en Occident,* p. 34)

stricte repudierii unilaterale a fost Constantin, prin edictul publicat în întregul Imperiu, a treia lege asupra căreia ne vom opri.

Această lege, promulgată în 331, enunță motivele care le permit soților să denunțe legitim acordul conjugal. Aceste motive sunt diferite, în funcție de partener: femeia poate repudia soțul vinovat de omucidere, otrăvire sau profanarea unui mormânt; soțul se poate despărți numai dacă dovedește că soția este vinovată de adulter, proxenetism sau otrăvire. Sancțiunile pentru acuzațiile nefondate sunt în același timp severe și inegale: pentru femeie - deportarea pe o insulă și pierderea completă a zestrei; pentru bărbat - restituirea zestrei[374] [375] soției și interdicția de a se recăsători; dacă se recăsătorește, soția acuzată nedrept va avea dreptul să ia zestrea noii soții a fostului ei soț:

Unei femei nu-i este permis, pentru a satisface o înclinație vinovată, să-i adreseze soțului o petiție de repudiere invocând motive înșelătoare, precum bețiа, gustul pentru joc, slăbiciunea pentru femei.[376] Și nici soții nu au dreptul să-și alunge soțiile sub

374„Nu există divorț, dacă nu este real, așadar daca nu se face cu intenția unei rupturi definitive. Astfel, tot ce se face sau se spune sub influența furiei nu este valabil decât dacă se dovedește că părțile își păstrează cerința. în consecință, dacă într-un moment de furie soțul îi aduce soției documentul de repudiere, iar soția s-a întors la scurt timp după aceea, nu se poate spune că au divorțat.", Paul, *Comentariu la Edict,* L.35, D. 24,2,3. (după J. Gaudemet, *Droit privé romain,* p. 341)

375Această prevedere nu schimbă legislația clasică asupra regimului dotai în urma unei despărțiri: „în caz de divorț, dacă femeia este stăpână pe drepturile ei, are acțiunea „pentru patrimoniul soției", adică acțiunea care-i permite să-și recupereze zestrea.", *Regulile lui Ulpian,* VI, 6. (după J. Gaudament, *Droit privé romain,* p. 336)

376Termenul utilizat - *muliercularius* - este complet atipic pentru constituțiile constantinine și a putut da naștere ipotezei unui redactor creștin al legii. A se vedea E. Voltera, „Intorno ad alcune costituzioni di Costantino", în *Rendiconti*

diverse pretexte. Dar pentru o petiție de repudiere trimisă de o femeie, nu trebuie păstrate decât aceste crime: dacă ea dovedește că soțul ei este vinovat de omucidere, de otrăvire sau de profanarea unui mormânt. Dacă ea dovedește acest lucru, își va recâștiga toată zestrea. Dacă își repudiază soțul din alt motiv decât cele trei delicte, va trebui să-și lase în casa soțului până și cel mai mic ac de păr și, ca pedeapsă pentru asemenea îndrăzneală, va fi deportată pe o insulă. în cazul bărbaților, dacă trimit o petiție de repudiere, va trebui verificată existența uneia dintre aceste trei delicte: și anume, dacă vor să-și repudieze soțiile pentru adulter, otrăvire sau mijlocirea prostituției. Dacă un bărbat își alungă soția nevinovată de acestea, va trebui să-i restituie întreaga zestre și nu se va putea recăsători. Dacă o face, prima lui soție va fi autorizată să-i intre în casă și să ia toată zestrea celei de-a doua soții, ca despăgubire pentru paguba suferită.[1]

Sensul legii este clar: fosta libertate de a divorța, confirmată de legislația clasică, este descurajată prin sancțiuni severe. Femeia care provoacă divorțul fără să se bazeze pe motivele numite de lege primește pedeapsa rezervată de *lex Julia* adulterului. Soțul care își alungă fără motiv soția trebuie să rămână celibatar.[377] [378] Se poate considera probabil că dorința de a interveni în legislația referitoare la divorț, pentru a restrânge sever posibilitatea de despărțire, este expresia influenței creștine asupra legislației constantiniene. Această lege a divorțului nu se întemeiază pe ideea cuplului unit prin acordul fragil al consimțământului reciproc, ci mai degrabă pe imaginea unei uniuni pe care o pot distruge numai păcatele capitale ale soților. Crimele invocate ca motive de repudiere duceau, chiar și în

dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologi- che, seria a opta, voi. 13, p. 76-80.

377C.Th. 3,16,1. (după J. Gaudamet, *Droit privé romain,* p. 342)

378Conform legislației augustine, cel care se căsătorește cu o soție condamnată de adulter sau de *stuprum* va fi pedepsit, după spusele lui Ulpian: „ceea ce spune legea, că cel care se căsătorește cu o femeie condamnată pentru adulter este pedepsit, are legătură cu desfrâul? Trebuie admis că da." (D. 48, 5,29,1)

legislația clasică, la desființarea cuplului: pedeapsa pentru omucidere, otrăvire și profanarea mormintelor era moartea; de asemenea, păcatele considerate legitime pentru repudierea femeii erau incompatibile cu păstrarea cuplului. în consecință, pare justificată afirmația că practic legea interzice divorțul unilateral, ceea ce reprezintă o noutate absolută în contextul legislativ roman.

La 10 martie 421, împăratul Honorius promulgă o lege care reduce severitatea legislației constantiniene.[1] Constituția imperială distinge mai multe tipuri de rupere a mariajului prin divorț: o separare din cauze serioase - probabil cele indicate deja în edictul lui Constantin; divorțul pentru o greșeală „mediocra ‘ și un al treilea, fără alt motiv decât voința discreționară a unuia dintre parteneri. Este foarte posibil ca adulterul să fi fost considerat un motiv justificat pentru a obține divorțul fără atragerea sancțiunilor, ca în celelalte cazuri.

Teodosie al II-lea a considerat necesar să încerce, la rândul lui, să amelioreze legislația constantiniană privind divorțul. într-o lege promulgată în ianuarie 449, în jumătatea de răsărit a Imperiului, împăratul oferă o listă foarte lungă de motive legitime pentru obținerea separării, inclusiv - și în primul rând - adulterul partenerului sau, în cazul soțului, conduita sexuală la domiciliul

conjugal.[379 380] Sancțiunile pentru o despărțire provocată fără cauze serioase sunt mult mai puțin aspre decât cele prevăzute de legea lui Constantin.[1]

O etapă distinctă în evoluția legislației imperiale este aceea a legilor lui lustinian, marcate în mod evident de creștinism și dezvăluind o concepție mai flexibilă a cuplului conjugal. în principiu, începând cu Novelele 22 și 117 (din 535, respectiv 542), se face juridic distincția între două tipuri de divorț: separarea pentru o cauză îndreptățită, inclusiv adulterul; și divorțul *bona gratia* - adică prin consimțământ reciproc, dar pentru o cauză

379„Mulier, quae repudii a se dati oblatione discesserit, si nullas probaverit divortii sui caussas, abolitis donationibus, quas sponsa perceperat, etiam dote privetur, deportationis addicenda suppliciis: cui non solum secundi viri copulam, verum etiam postliminii ius negamus. Sin vero morum vitia ac médiocres culpas mulier matrimonio reluctanta convicerit, perditura dotem, donationem viro refundat, nullius unquam penitus socianda coniugio: quae ne viduitatem stupri procacitate commaculet, accusationem repudiatio marito iure deferimus. Restât, ut, si graves caussas atque involutam criminibus magnis conscientiam probaverit, quae recedit, dotis suae compos, sponsalem quoque obtineat largitatem, atque a repudii die post quinquennium nubendi recipiat potestatem; tune enim videbitur sui magis viri id exsecratione quam alieni appetitione fecisse. Sane si divortium prior maritus obiecerit ac muli- eri grave crimen intulerit, persequantur legibus accusatam, impetrataque vindicta et dote potiatur, et suam recipiat largitatem et ducendi mox alteram liberum sortiatur arbitrium. Si vero morum est culpa, non criminum, donationem recipiat et dotem relinquat, aliam post biennium ducturus uxorem. Quod si matrimonium solo maluerit separare dissensu, nullisque vitiis pec- catisque gravetur exclusa, et donationem vir perdat et dotem, ac perpetuo coelibatu insolentis divortii poenam de solitudinis moerore sustineat, mulieri post anni metas nuptiarum potestate concessa. Super retentionibus autem dotium propter liberos iuris antiqui praecepimus cauta

validă (infertilitatea femeii, sterilitatea bărbatului, nebunie, absență îndelungată a soțului etc.).

în legătură cu subiectul propriu-zis al adulterului, Novela 22 nu schimbă legislația anterioară. în ce ne privește, interesul legii provine din exemplele explicite referitoare la influența creștină asupra elaborării legislației.

Praefatio Novelei 22 expune justificarea legii: discursul asupra importanței mariajului pentru specia umană oferă legislatorului ocazia unei referințe religioase, care nu este totuși, în opinia noastră, specific creștină.[1] Capitolul IV introduce

servari.", C.Th. 3,16,2.

380imperiului sau a fost condamnat pentru uz de fals, sau dacă ea dovedește că el a profanat mormintele, a furat ceva ce aparținea bisericilor, că este hoț sau tăinuitor de hoți, sau fur de vite, sau răpitor de sclavi, sau că, disprețuind căminul conjugal sau pe ea, a adus în prezența ei femei necuviincioase în căminul conjugal (ceea ce ofensează pe drept cuvânt castitatea), sau că el a atentat la viața ei cu otravă, spadă sau în orice altfel, sau că a lovit-o (ceea ce este interzis în ce le privește pe femeile libere); dacă ea dovedește, așa cum am spus deja, existența uneia din aceste cauze, îi dăm libertatea de a se folosi de sprijinul necesar al repudierii. Și capacitatea soțului de a-și repudia soția să fie îngrădită de limite asemănătoare, să nu-i fie permis să o repudieze decât în cazurile expres menționate de această lege. De aceea, să poată ajunge la repudiere numai dacă va dovedi că soția lui este vinovată de adulter, de otrăvire, de omucidere, de furt de sclavi, de profanarea mormintelor, de furt, mai ales al unui lucru aparținând sfintelor biserici, de complicitate cu hoții, dacă, fără știrea sau în ciuda împotrivirii soțului, a asistat la banchete cu bărbați străini, dacă, în ciuda împotrivirii soțului, nu a dormit acasă fără o cauză întemeiată, dacă a asistat, tot în ciuda împotrivirii soțului, la circ, la teatru, la spectacole în arenă, dacă a atentat la viața soțului prin otrăvire, spadă sau în orice alt fel, dacă a fost complice în vreo conspirație împotriva imperiului, sau dacă este vinovată de sperjur, sau dacă a ridicat mâna împotriva soțului ei. Căci în aceste cazuri, îi acordăm soțului, așa cum este necesar, capacitatea de a se separa de soția lui și de a dovedi, conform legilor, faptele pe care le aduce în sprijinul repudierii cerute.", CJ. 5,17,8.

deosebirea între trei tipuri diferite de divorț: prin consimțământ reciproc, situație care nu face obiectul Novelei;[381] [382] dintr-un motiv rezonabil *(occassio rationabilis)* și pentru o cauză rezonabilă *(causa rationabilis).* Constituția continuă cu enumerarea motivelor rezonabile, cele care conduc legitim și fără sancțiune la divorț. Ceea ce ne interesează în mod deosebit este că primul din aceste motive citate de lege este indiscutabil de inspirație creștină. Este vorba de intrarea în monahism:

Divorțul are loc dintr-un motiv rezonabil atunci când ambii soți îmbrățișează chemarea religioasă și vor să trăiască în castitate: căci s-a adoptat recent[383] o lege care îi permite bărbatului sau femeii care se consacră stării monastice să rupă căsătoria și să se separe de soț, aducându-i la cunoștință printr-un înscris ca formă de consolare, și prin care statuează că soțul părăsit va păstra avantajele pe care cele două părți le-au stipulat în contractul nupțial, în caz de moarte a unuia dintre ei. Motivul acestei legi este că cel care îmbrățișează un fel de viețuire străin celui al soțului e considerat drept mort pentru căsătorie.[384]

Această prevedere a legii dovedește influența creștinismului prin evocarea instituției monastice, dar și pentru că se bazează implicit pe ideea superiorității incontestabile a castității consacrate în raport cu starea conjugală. Mariajul legitim nu

[1] Aceasta duce la concluzia că, în ciuda legislației foarte severe a lui Constantin împotriva desfacerii unilaterale a mariajului, divorțurile erau posibile fără a se expune niciunui risc, din moment ce separările ca în vechime - *id est* prin consimțământ reciproc - au continuat în timpul întregii perioade. Ele au fost interzise explicit de Novela 117 a lui lustinian (542 d.Hr.).

381„Dacă Dumnezeu, atât cât este posibil, dă speciei noastre existență veșnică prin acest mijloc, este datoria noastră să acordăm cea mai mare atenție căsătoriei.", Novela 22, Praefatio.

382„...dar este inutil să vorbim despre acest tip de divorț, pentru că părțile își reglează interesele cum vor...", *Ibidem,* capitolul IV.

383în anul 528.

384Novela 22, capitolul IV.

constituie în niciun caz un obstacol în calea dorinței unuia dintre soți de a îmbrățișa viața religioasă: această dorință este prezentată ca perfect individuală și autonomă, din moment ce chestiunea consimțământului celuilalt dintre soți nu este nici măcar amintită.

Legea cuprinde în egală măsură indicații privind mariajul clerului creștin: clerului superior îi este interzis să se căsătorească, sub sancțiunea de a fi destituit; de asemenea, laicii recăsătoriți, căsătoriți cu femei divorțate sau cu propriile concubine nu pot fi hirotoniți.[1]

Novela 117 reia problematica dreptului conjugal și introduce câteva distincții. Diferențele sporesc severitatea legii, posibil sub influența doctrinei creștine. De exemplu, printre motivele rezonabile pentru desfacerea mariajului, legea face referire la niște împrejurări noi: femeia mănâncă cu străinii împotriva voinței soțului; soția locuiește în afara casei împotriva voinței soțului; soțul își obligă soția să comită adulter sau o acuză pe nedrept de adulter; soțul are o concubină, chiar în altă casă.[385 386]

Marea schimbare introdusă de Novela 117 cu privire la legislația clasică este eliminarea divorțului prin consimțământ reciproc. Ni se pare îndreptățit să vedem în această noutate rezultatul influenței creștine: situația conjugală ideală pare să fie cea a cuplului indisolubil, ale cărui unitate și constanță sunt puse în discuție numai de vocația castității[387] sau de un accident (sterilitate, captivitate sau servitute, absență îndelungată etc.)

Ca și Novela 22, Novela 117 face referire la intrarea în monahism ca motiv legitim de rupere a mariajului. Contextul este același: trecerea în revistă a motivelor rezonabile - aici mai puțin numeroase - pentru un divorț *bona gratia*[388].

385*Ibidem,* capitolul XLII.

386Novela 117, capitolele VIII și IX.

387„Deoarece multe persoane își dezlegau până acum căsătoria prin consimțământ reciproc, îl interzicem cu desăvârșire în viitor, mai puțin în cazul în care soții îl fac din dorința de castitate.", *Ibidem,* capitolul X.

388Pe această temă, Novela 117 (542) este mai restrictivă decât constituția anterioară și situațiile care conduc la o separare

Există și alte argumente pentru influența doctrinei creștine în elaborarea acestei constituții. Este vorba mai întâi de introducerea clerului în procedura de sancționare a unei încălcări conjugale: femeia care inițiază un divorț unilateral este chemată de judecător în fața episcopului locului și închisă apoi în mănăstire până la sfârșitul zilelor ei.[1] în al doilea rând, Novela extinde considerabil definiția adulterului, poate sub inspirația Evangheliei.[389] [390] [391] Dovedirea acestui delict nu presupune decât confirmarea unei bănuieli[392] și circumstanțe agravante:

în general, ordonăm ca, dacă cineva își surprinde soția, fiica,

bona gratia sunt: „de exemplu, atunci când bărbații nu au putut de la începutul căsătoriei să se unească cu femeile lor și să facă ceea ce le este destinat prin natură; atunci când bărbații și femeile au ales, în timpul mariajului, viața monahală și viețuirea în mănăstire; când, în sfârșit, au fost ținuți în captivitate pentru o anumită perioadă; în aceste trei cazuri, decidem ca dispozițiile referitoare la primele legi să aibă efect. în consecință,

389decretăm că numai cauzele cuprinse în prezenta lege pot determina desfacerea căsătoriei legitime. Și abolim toate celelalte cauze.. *", Ibidem,* capitolul XII.

390*Ibidem,* capitolul XIII.

391*Cf.* Matei 5:28.

392Dacă soțul bănuiește că alt bărbat „vrea să se bucure de castitatea soției lui" (capitolul XV), trebuie mai întâi să-i dea trei avertismente în scris, bazându-se totuși pe mărturia a trei persoane demne de încredere. Dacă, după avertismente, soțul îl surprinde pe celălalt bărbat în compania soției sale în căminul conjugal, în casa femeii sau în casa celuilalt bărbat, are dreptul să-și ucidă soția fără nicio teamă. Dacă soțul îi surprinde altundeva, are dreptul să-i acuze de adulter înaintea unui judecător. Dacă vinovății sunt prinși într-o biserică, responsabilii bisericii trebuie să-l informeze pe judecător care îi trimite la episcop pentru ca vinovății să fie pedepsiți pentru adulter. Orice conversație în biserică între o femeie, căsătorită sau nu, și alt bărbat decât soțul sau unul din tutorii ei poate fi

nepoata sau logodnica vorbind cu un bărbat în lăcașuri respectabile, sau dacă bănuiește că discută despre păcatul lor profitând de sfințenia locului, are dreptul să-i aducă în fața apărătorului și a celorlalți clerici ai prea sfintei biserici, ca aceștia să-i țină separat, sub responsabilitatea lor, până când îi primește judecătorul și îi judecă după lege.[393]

Novela 134 a lui Iustinian (556 d.Hr.) confirmă, ni se pare, impresia că doctrina creștină privind mariajul influențează simțitor legislația conjugală. Din grija pentru cinste și castitate, legea interzice ca o femeie acuzată de orice delict să fie încredințată în paza bărbaților, cu atât mai mult dacă este vorba de o călugăriță.[394] Legea tratează la fel și problema adulterului. Mai întâi, Novela vorbește de sancțiunile prevăzute de Constantin - *divae memoriae* - care sunt confirmate. Bărbatul complice al femeii vinovate de adulter pierde zestrea și donația *ante nuptias* în favoarea soției trădate, precum și surplusul averii sale în favoarea ascendenților și descendenților până la gradul al treilea. Femeia vinovată de adulter este trimisă în mănăstire, dar soțul are dreptul să o ia înapoi în primii doi ani de la despărțire. Dacă soțul moare sau decide să-și părăsească soția, ea va fi tunsă călugăriță și va rămâne în mănăstire până la sfârșitul zilelor. Toată averea ei va fi împărțită copiilor, rudelor și comunității monastice:

Dar femeia vinovată de adulter va îndura pedepse corporale, va fi trimisă într-o mănăstire: dacă soțul ei vrea să o ia înapoi în termen de doi ani, poate să o facă, poată să se unească iar cu ea fără teamă, iar căsătoria nu va fi prejudiciată de despărțirea vremelnică. Dar dacă cei doi ani se scurg, sau soțul moare înainte să-și ia soția înapoi, dispunem ca ea să-și taie părul, să primească haina monahală și să locuiască la mănăstire tot restul vieții: dacă are descendenți, ei vor primi două treimi din bunurile ei, care le vor fi împărțite după rânduiala legii; iar treimea rămasă va fi acordată mănăstirii în care a fost trimisă.[1]

denunțată ca dovadă de adulter.

393Novela 117, capitolul XV.

394„Dacă delictul de care este acuzată femeia este considerat deosebit de grav, ea va fi trimisă într-o mănăstire sau într-un așezământ pustnicesc, unde femeile cuvioase o vor păzi public și liber până la judecarea cauzei ei; iar

Novela 134 confirmă interzicerea divorțului prin consimțământ reciproc și-i pedepsește pe soții vinovați cu exilarea într-o mănăstire și confiscarea bunurilor.[395] [396] [397]

Comparând Novela 134 cu *lex Julia,* putem evidenția cu ușurință schimbările rezultate - cel puțin parțial - din influența crescută a creștinismului asupra elaborării legislative în Antichitatea târzie. Mai întâi, punctele comune: adulterul este un delict public; este urmat cu promptitudine de izolarea soțului vinovat - nu pe o insulă, cu siguranță; confiscarea bunurilor femeii. Diferențele, mult mai însemnate: „exilul" nu este veșnic, ci poate fi anulat în termen de doi ani; greșeala nu este impardonabilă, posibilitatea reconcilierii cuplului este menționată expres; legea utilizează o instituție specific creștină - mănăstirea - ca instrument al justiției imperiale.

2.6. Concluzii

Pentru a emite concluzii valabile asupra evoluției legislației care sancționează adulterul, ar trebui să schițăm un tablou al

395apoi se vor executa sentințele în conformitate cu legile. Căci interzicem ca o femeie să fie închisă în închisoare sau supusă pazei bărbaților pentru o datorie fiscală, pentru o cauză civilă, sau pentru o cauză penală; de teamă să nu fie vătămată castitatea ei. Nu permitem nici ca o călugăriță sau o ascetă să fie scoasă din mănăstire sau din așezământul pustnicesc pentru o acțiune adusă împotriva ei.", Novela 134, capitolul IX.

396*Ibidem,* capitolul X.

397„Dar dacă soții au cutezanța să rupă căsătoria fără motivele pe care le-am stabilit, ordonăm ca, dacă au descendenți proveniți din aceeași căsătorie, sau dintr-una precedentă, averea să le fie dată acestora conform legilor; ca soțul, precum și soția, să fie trimiși într-o mănăstire pentru tot restul vieții... Dacă însă soții care au dezlegat căsătoria vor să se reunească înainte să fie trimiși la mănăstire, le permitem să o facă, îi scutim de pedepsele pe care le-am pronunțat, nu-și vor pierde bunurile și vor trăi împreună ca și cum n-ar fi comis niciun delict... Vom încredința de asemenea executarea acestor dispoziții prea sfinților episcopi ai locurilor, pentru ca persoanele înfățișate

schimbărilor intervenite în dreptul conjugal sub efectul religiei creștine.[1] Obiectivul acestei treceri în revistă este identificarea liniilor directoare ale acestui proces istoric complex și verificarea constantelor acestuia în cazul concret care ne interesează.

Redusă la esențial, imaginea creștină ideală este aceea a uniunii pe viață, realizate în Biserică și întemeiate pe comunitatea materială și spirituală a soților, acord indisolubil sub riscul adulterului și al excluderii ecleziale, o alianță întemeiată pe egalitatea și reciprocitatea perfectă a drepturilor și responsabilităților partenerilor.[398 399 400]

Analiza evoluției dreptului conjugal începând din secolul IV permite deseori întrezărirea unei reprezentări similare a cuplului. Decizia de a întemeia o căsnicie câștigă mai multă autonomie, prin accentuarea importanței consensului viitorilor parteneri și prin relativizarea dreptului tatălui de a se opune discreționar intenției fiicei lui.[1] Mariajul este confirmarea și perpetuarea unui angajament inițial, a cărui ruptură începe să fie penalizată de legislație: mai întâi Constantin[401 402], apoi Teodosie I[403] sancționează denunțarea fără motiv a logodnei. Mariajul este în egală măsură un act public, a cărui instituire și perpetuare

398să fie trimise la cererea lor în mănăstiri, iar partea stabilită de noi din bunurile soților să fie revendicată în profitul acestor mănăstiri." *Ibidem,* capitolul XI.

399Perspectiva inversă ar fi perfect posibilă: am putea face inventarul influențelor dreptului roman asupra constituirii dreptului canonic creștin. J. Gau- damet sugerează acest lucru în cartea sa *Le mariage en Occident,* p. 50.

400Despre posibila diferență dintre intențiile egalitare ale scriitorilor și episco- pilor creștini și realitate, a se vedea A. Rousselle, „La politique du corps. Entre procréation et continence à Rome", p. 354-359.

401A se vedea J. Gaudemet, *Droit privé romain,* p. 197.

402Prin constituțiile edictate în 319 și 335: C.J. 5, 3,15 și C.Th. 5, 3,16.

403în 380: C.Th. 3, 5,11.

privește virtual întreaga comunitate.[404]

Condițiile cerute pentru instituirea căsniciei încep să fie definite pe baza unor criterii religioase: botezul creează o legătură de înrudire spirituală care interzice căsătoria între fină/fin și nașul ei sau nașa lui;[405] împăratul Constant interzice mariajul dintre un creștin și o evreică și dintre un evreu și o creștină; voturile de feciorie și de văduvie constituie piedici la instituirea mariajului.[406]

Tot sub influența creștinismului, căsătoria începe să fie privită ca singurul mod drept de a întemeia un cuplu: în acest sens, se remarcă încercările de a apropia concubinajul de mariajul legitim,

404Despre caracterul public al angajamentului soților, a se vedea: „Si donati- onum ante nuptias vel dotis intrumenta defuerint, pompa etiam aliaque nuptiarum celebritas omittatur, nullus aestimet, ob id deesse recte alias inito matrimonio firmitatem, vel ex eo natis liberis iura posse legitimorum auferri, si inter pares honestate personas, nulla lege impediente, fiat con- sortium, quod ipsorum consensu atque amicorum fide firmatur." (C.Th. 3, 7, 3); „Naturalium nomen sancimus imponi iis, quos sine honesta celebratione matrimonii procreatos, legitima coniuctio fuderit in lucem; servos autem ex ancillae utero ipso iure generates." (C.Th. 4,6, 7).

405„Interzicem categoric căsătoria între naș și fină, chiar când aceasta a fost crescută de nașul ei; deoarece nimic nu cere atâta afecțiune paternă și nu împiedică așa de mult căsătoria ca o legătură de acest fel, care leagă prin mijlocirea lui Dumnezeu cele două suflete.", C.J. 5,4,26,2.

406„Eadem utrumque raptorem severitas feriat, nec sit ulla discretio inter eum, qui pudorem virginum sacrosanctarum et castimoniam viduae labefactare scelerosa raptus acerbitate detegitur. Nec ullus sibi ex posteriore consensu valeat raptae blandiri." (C.Th. 9, 25, 1) și „Si quis non dicam rapere, sed vel attentare matrimonii iungendi caussa sacratas virgines vel viduas, volentes vel invitas, ausus fuerit, capitali sententia ferietur. Filii ex tali contubernio nati, punitis his iuxta legem, in hereditatem non veniant; quibus etiamsi principali benefico praestetur vetetur et facultas...eorum proximis heredibus

prin stabilirea unor restricții similare și prin definirea drepturilor succesorale pentru concubină și copiii ei.[1]

Stabilitatea mariajului constituie o preocupare constantă a legislatorilor începând cu Constantin, care interzice practic desfacerea unilaterală fără motiv întemeiat a legăturii matrimoniale. Această situație - care penalizează repudierea fără motiv valabil - va fi menținută până în secolul VI, când Iustin va restabili divorțul prin consimțământ reciproc.[407 408]

în ceea ce privește în mod specific adulterul, *rescript-uî* lui Constantin, privind posibilitatea de a aduce această acuzație împotriva unei *domina tabernae,* și introducerea de către lustinian (Novela 117) a bănuielii de adulter printre cauzele îndreptățite de repudiere a femeii ne permit poate să surprindem o tentativă de redefinire a erorii conjugale, efect posibil al creștinismului. Rolul episcopului dobândește treptat importanță în problemele conjugale: legislatorul recunoaște în acest mod dreptul legitim al Bisericii de a participa la efortul comun de apărare a moralității publice. O anumită consecință a influenței doctrinare și instituționale a creștinismului este utilizarea mănăstirii în procedura de penalizare a ruperii unui mariaj prin adulter, prin decizia unilaterală a femeii sau prin consimțământul reciproc al soților (Novelele 117 și 134). în legislația lui lustinian, mănăstirea nu este însă un simplu instrument al violenței legitime a statului împotriva abuzurilor contra armoniei conjugale. Spațiu al penitenței și al căinței, mănăstirea introduce, ca o mare noutate a legislației, posibilitatea - în întregime creștină - a iertării și a reconcilierii.[409]

acquirendam."(C.Th. 9,25,2).

407Prin Teodosie al ll-lea: C.Th. 4, 6,8.

408Prin Novela 140, edictată în 566: „.. .căci dacă afecțiunea reciprocă întemeiază căsătoria, o voință contrară o poate desface, cu condiția ca soții să își manifeste suficient această voință prin trimiterea petiției de repudiere.", capitolul I.

409[1] „Ulpian se întreba dacă, atunci când un bărbat care se căsătorise cu o libertă era mai târziu onorat cu o înaltă demnitate și înscris pe lista senatorilor, mariajul lui era

în urma acestei scurte prezentări a efectelor influenței Bisericii asupra legislației conjugale romane, credem că putem trage câteva concluzii.

Caracterul public al căsătoriei a creat posibilitatea legitimă din punct de vedere juridic de a structura mariajul printr-o legislație generală, utilizând totodată coduri „locale", adică proprii inițial numai comunităților creștine. Această posibilitate de intervenție a fost fără îndoială deschisă de legislația augustină, fără ca ea să introducă totuși schimbări radicale în definiția tradițională a mariajului roman, într-adevăr, dreptul matrimonial al lui Augustus nu schimba cadrul și limitele existente ale sexualității legitime, ci le transforma în obiectul unei intervenții publice. Bărbatul continua să beneficieze de un grad mai mare de libertate, cu rezerva ca raporturile lui erotice să se limiteze la persoane de statut social inferior. Schimbările în acest domeniu au început să se insinueze treptat prin adoptarea ideii creștine - susținute anterior de stoici - referitoare la egalitatea între bărbat și femeie în interiorul cuplului și prin renunțarea progresivă la anumite criterii de ordin social în definiția lui *iustum matrimonium.* Pentru lustinian, de exemplu, tovarășa libertă a unui bărbat ridicat la demnitatea senatorială este demnă să rămână soția lui, în ciuda prevederilor legii *Papia}*

Ultimul exemplu, alături de altele, demonstrează că orice discuție pe tema mariajului duce neapărat la analiza unei ordini sociale constituite. Reglementările care definesc cadrul sexualității și condițiile căsătoriei, normele referitoare la cazurile limită - precum incestul - sau practicile ilegitime - precum desfrâul și adulterul, sunt bazate pe structurarea specifică a unei comunități: diferența dintre ceea ce este posibil din punct de vedere juridic și ceea ce este interzis din punct de vedere legal se construiește adesea pe distincția între diferitele niveluri ale unei

desfăcut, având în vedere că legea Papia nu admitea mariajul între senatori și liberte. în ce ne privește, conform deciziei lui Dumnezeu, nu tolerăm ca în aceeași căsnicie fericirea soțului să facă nefericirea soției...", CJ. 5,4, 28. (text tradus în franceză de J. Gaudamet, *Drept privat roman,* p. 335-336.)

societăți.

Această arhitectură socială, fără de care o comunitate nu poate exista, găsește în **corporalitate** unul din punctele ei de fixare. în cazurile analizate de noi, **corpul** este punctul de întâlnire (și câmpul de luptă) dintre interesele private ale indivizilor și acțiunile publice ale autorităților. Ca o consecință a acestei realități, corporalitatea individuală este reprezentată continuu prin asocierea cu un **corp comunitar,** corpul privat este întotdeauna integrat în perspectiva corpului public: în tradiția legislativă augustină, regimul corpului individual este definit prin referire la interesele corpului politic al Cetății; pentru creștinism, trupul credinciosului are sens în raportul cu corpul mistic care este Biserica. Rezultă din acestea că influența creștină asupra legislației imperiale transpune în fapt identificarea treptată a acestor două corpuri comunitare, Cetatea și Biserica.

într-un mod negativ, adulterul semnalează și el această asociere necesară între corpul privat și corpul comunitar: el se lasă definit ca separarea corpului comun fondat din două corpuri autonome. Coerența globală a corpului comunitar este rezultatul asocierilor, prin mariaj, a corpurilor individuale. Textele analizate exprimă, printre altele, dorința autorităților de a perpetua solidaritatea comunitară la nivelul Imperiului, prin păstrarea coeziunii la nivelul familiei. Modificările introduse de creștinism sunt rezultatul unei „democratizări" a exigențelor conjugale[410] și, mai

410 Această democratizare a fost fără îndoială imperfectă și constituie, din acest motiv, un subiect de dezbatere academică. Pentru Jean Gaudamet, „reciprocitatea obligațiilor soților" vizate de legislația Imperiului târziu constituie unul din efectele influenței creștine asupra dreptului conjugal al epocii. *(Droit privé romain,* p. 196). Dimpotrivă, pentru Antti Arjava, inexistența unei democratizări a exigențelor în cuplu este un argument privind incapacitatea creștinismului de a reforma profund societatea romană: „Biserica predica un mesaj mult mai egalitar: bărbații și femeile erau supuși fără distincție acelorași reguli severe. Dar întrebarea este: care a fost efectul acestui mesaj pentru societatea romană târzie? Răspunsul este: absolut niciun efect. în Imperiul creștin, adulterul bărbaților nu a fost niciodată penalizat. Nu a fost nici dezaprobat cu

ales, efectul transformării statutului corpului: „obiect politic" pentru păgâni, **corpul** a devenit pentru creștini un „obiect spiritual"

fermitate cât timp bărbații își alegeau partenerele sexuale din clasele inferioare și nu încercau să-și transmită proprietatea copiilor nelegitimi.", *Women and Law,* p. 258.

III. HERMENEUTICI RELIGIOASE ALE CORPULUI

1. Corp și revelație. Esenismul

1.1. Preambul

în 1910 s-au editat, cu titlul *Fragments of a Zadokite Work,* două texte găsite în depozitul *(genizah)* unei sinagogi din Cairo. Era vorba de două manuscrise medievale ale unui document care vorbea despre un grup misterios, „fiii lui Sadoc“, și care cuprindea o exortație și o colecție de legi. Problema cea mai dificilă legată de aceste texte era de a le plasa în contextul istoric și religios al apariției lor. Acest lucru a fost posibil numai după o jumătate de secol, în urma descoperirii extraordinare a câtorva manuscrise ebraice vechi în grotele din deșertul ludeei, la Qumrân. Zece fragmente din textul despre „fiii lui Sadoc“ au fost descoperite în situl central al unei comunități religioase, despre care se cunoșteau deja mărturiile lui Pliniu, Filon și Flavius Josephus - esenienii. Textul în cauză vorbea despre o comunitate formată în „zona Damasc" și dădea detalii despre teologia și legislația ei internă. Un fragment care vorbește despre constituirea comunității ni se pare deosebit de interesant:

Printre cei care rămâneau legați de poruncile lui Dumnezeu - aceia dintre ei care au supraviețuit - își întemeiază Dumnezeu Alianța pentru Israel pe vecie, revelându-le lucrurile ascunse în care întreg Israelul s-a rătăcit: sabaturile Lui sfinte și sărbătorile Lui slăvite, mărturiile Lui drepte și căile Lui adevărate. Le va arăta dorințele voinței Sale, prin care cel ce le îndeplinește va trăi.[1]

Documentul din Damasc III, 12-16, G. Vermès, *Les Manuscrits du désert de Juda,* Paris, Desclée et C[ie] Editeurs, 1953, p. 159. *cf.* în A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte,* p. 141.)Acest fragment prezintă într-un mod destul de detaliat procesul care a dus la formarea unei noi comunități religioase, precum și o parte, cel puțin, a cauzelor acestui fenomen. în primul rând, aflăm că această comunitate se definește ca o minoritate fidelă prin comparație cu o majoritate care s-a îndepărtat de poruncile lui Dumnezeu; în al doilea rând, legitimitatea noului grup a fost confirmată de Dumnezeu însuși, prin **revelarea** adevărurilor ascunse grupului inițial; mai mult, aceste revelații vor fi chiar fundamentul sectei, pentru că ele dezvăluie chestiunile esențiale ale unei comunități religioase: sărbătorile și practicile rituale legitime.

Esenismul s-a constituit pe credința în tainele pe care Dumnezeu le-a dezvăluit celor mai devotați slujitori ai lui; esenienii formează prin urmare o comunitate a revelației, adică, în sens etimologic, o **comunitate apocaliptică.** Părintele fondator al mișcării, învățătorul Dreptății, este prezentat în documentele eseniene ca beneficiarul descoperirilor divine, drept cel „căruia Dumnezeu i-a adus la cunoștință toate tainele cuvintelor slujitorilor săi, profeții."[1]

în cartea sa monumentală consacrată fenomenului apocaliptic în iudaismul și în creștinismul primar, Christopher Rowland începe prin definirea specificității ireductibile a obiectului său de studiu. Lectura textelor apocaliptice - de la *Apocalipsa lui Abraham* până la *Păstorul* lui Hermas - oferă o primă impresie destul de tulburătoare: numeroase elemente comune, dar și diferențe notabile. O enumerare a caracteristicilor scrierilor apocaliptice ar trebui să menționeze prezența, nu întotdeauna uniformă, a următoarelor trăsături: o revelație divină, o anumită orientare escatologică, o preocupare etică și practică, exigențe de autoritate, referirea la o situație de criză și la intervențiile lui Dumnezeu, un anume pesimism privind starea actuală a lucrurilor însoțit de speranța în mântuirea viitoare, rolul esențial acordat

personajului (personajelor) mediator (mediatoare) etc.[411] [412] Singurul element împărtășit universal și care definește fără ambiguitate caracterul apocaliptic al unui text este menționarea uneia sau a mai multor revelații ale misterelor divine:

Utilizarea cuvântului apocaliptic pentru a descrie literatura iudaismului și creștinismului primar ar trebui limitată, în consecință, la operele al căror scop este de a dezvălui misterele supranaturale, care rezultă fie dintr-o viziune, fie dintr-o înălțare la cer sau dintr-o revelație prin cuvânt. Această descriere acoperă și textele vizionare care dovedesc același aspect religios ca apocalipsele, chiar dacă contextele în care se află acum nu aparțin genului literar al apocalipsei.[1]

Textele cele mai cunoscute asociate mișcării eseniene nu se încadrează exact în definiția lui Rowland. Intr-adevăr, *Documentul din Damasc, Comentariul la Avacum* - pe care le-am citat deja, *Regula Comunității, Imnurile* sau *Războiul fiilor luminii împotriva fiilor întunericului* nu pot fi considerate scrieri axate exclusiv pe revelațiile tainelor divine. Problematica lor este mai complexă, mergând de la o orientare etică și disciplinară uneori foarte pronunțată, până la scenarii escatologice detaliate. Pe de altă parte, multe din aceste texte conțin pasaje clar apocaliptice, precum cele pe care le-am citat mai sus. într-un imn care încheie *Regula Comunității* putem citi:

Din izvorul dreptății Sale (vin) judecățile de lumină ale inimii mele; din tainele Sale minunate, pe Cel veșnic l-au contemplat ochii mei: înțelepciune ascunsă oamenilor, știință și gândire luminată (ascunse) fiilor omului, izvor de dreptate, vistieria puterii, lăcaș al slavei (ascunse) adunării trupești. Dumnezeu le-a dat celor pe care i-a ales (toate) acestea ca moștenire veșnică, le-a împărtășit soarta sfinților și i-a unit cu fiii din ceruri pentru a forma Sfatul Comunității, temelia unui sanctuar, o plantă veșnică

411 *Comentariu la Avacum VII,* 4-5, G. Vermès, *Les Manuscrits,* p. 129. *(Le Commentaire d'Habacuc VII -, 4-5,* în A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte -,* p. 275.)

412 C. Rowland, *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity,* London, SPCK, 1982, p. 7-72.

pentru timpurile care vin.[413 414]

Intrarea novicilor în comunitate este marcată printr-o binecuvântare întemeiată pe aceeași idee de cunoaștere revelată:

Să te binecuvânteze cu tot binele, să te ferească de orice rău, să-ți lumineze inima cu înțelepciunea vieții și să binevoiască să-ți dea cunoașterea veșniciei și să-ți arate chipul său binevoitor pentru fericirea veșnică.[1]

Criteriile „științei sacre", ale gnozei revelate, sunt prezentate în texte nu doar pentru a caracteriza comunitatea, ci și pentru a-i defini pe cei care nu fac parte din ea. De exemplu, un imn care provine din Qumrâm îi prezintă ca ignoranți ai căilor secrete ale lui Dumnezeu:

... nu au cunoscut taina trecutului
și nu au înțeles lucrurile vechi.
Nu au cunoscut ce avea să li se întâmple
Nu s-au salvat de taina trecutului.[415 416]

Exemplele ar putea fi numeroase, dar considerăm că cele pe care le-am amintit deja sunt suficiente pentru a demonstra pertinența ipotezei noastre de lucru: în cercetarea noastră, plecăm de la premisa că esenismul poate fi studiat ca **mișcare apocaliptică,** prezentând trăsături foarte diverse, dar care au totuși la baza constituirii și a definirii lui ideea unei **cunoașteri secrete revelate** de Dumnezeu, într-un moment critic al istoriei Israelului, celor care i-au rămas fideli. S-a născut într-o perioadă în care au apărut majoritatea textelor apocaliptice cunoscute și

413 *Ibidem,* p. 71-72.

414 *Regula Comunității XI,* 5-9, G. Vermès, *Les Manuscrits,* p. 156. *Sulul Regulii, XI, 5-9,* în A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte,* p. 116-117.

415 *Regula Comunității II,* 2-4, G. Vermès, *Les Manuscrits,* p. 137. *Sulul Regulii,*
II, 2-4, în A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte,* p. 90.

416 *Victoria dreptății asupra fărădelegii,* G. Vermès, *Les Manuscrits,* p. 197. *Cartea misterelor 1,3-4,* în A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte,* p. 342.

prezintă multe alte trăsături de identificare în afara celei tocmai menționate: este vorba despre orientarea escatologică, de preocuparea etică și disciplinară, de valorizarea profetismului, de importanța acordată angelologie! și practicilor de divinație etc.

Esenismul va fi primul nostru obiect de studiu. Considerăm că astăzi beneficiem de o cunoaștere suficient de detaliată și exactă a teologiei și a practicilor esenienilor pentru a ne putea focaliza asupra unei problematici destul de speciale: semnificațiile și, mai ales, funcțiile sociale atribuite **corporalității** într-o mișcare religioasă de acest fel. Teza noastră este că există un raport de condiționare directă între caracterul apocaliptic al esenismului și orientarea ascetică pe care a dezvoltat-o. Obiectivul nostru va fi de a evidenția acest raport, în toate articulațiile lui; cu alte cuvinte, ne propunem să arătăm cum o tendință apocaliptică manifestată într-un segment al comunității evreiești a condus la elaborarea unor teorii și practici care implică profund corpul uman. în studiul nostru, vom lua în considerare toate informațiile susceptibile să ducă la înțelegerea ascezei eseniene: împrejurările istorice de la nașterea lui, contextul cultural și religios al apariției lui, distanțarea esenismului în raport cu „mediul lui natural", mecanismele de constituire comunitară, motivațiile practicilor de disciplină somatică etc.

Diferența dintre cercetarea noastră și cea a lui Christopher Rowland, care ne-a servit ca punct de plecare, trebuie marcată la începutul parcursului nostru. întreprinderea lui Rowland este, în mod fundamental, o analiză textuală și își propune să dezvăluie asemănările, regularitățile cele mai pertinente ale literaturii apocaliptice evreiești și creștine. Demersul nostru se va focaliza pe **comportamentele** asociate textelor apocaliptice. Această opțiune ne-a impus alegeri metodologice precise: interesul nostru va fi axat pe mediile concrete în care acest gen de texte a fost cultivat și în care acest fel de scrieri a generat efecte sociale măsurabile.

Este evident că ne vom confrunta cu dificultatea obișnuită a oricărei cercetări care își propune să studieze **comportamente** comunitare plecând de la **discursurile** care le sunt asociate: este greu de știut cu pertinență gradul de socializare a unei practici de care suntem îndepărtați nu doar în timp și spațiu, ci și prin toate

particularitățile unui orizont cultural diferit. De aceea, vom încerca să păstrăm tot timpul în minte distanța care există mereu între enunțurile textelor și realitățile „de pe teren".

Plecăm evident de la intuiția inițială. Impresia pe care ne-o oferă acest tip de fenomene este că dezvăluirea tainelor lui Dumnezeu duce, cu o regularitate izbitoare, la o restrângere a domeniilor în care acțiunile umane cele mai naturale - ca sexualitatea sau alimentația - sunt considerate legitime și potrivite vieții religioase. Ca și cum, după intervențiile lui Dumnezeu în lume, spațiul profan al unei comunități s-ar diminua și teritoriul sacralității ar crește. Asceza apare așadar ca rezultatul acestei presiuni a sacrului, ca efect senzitiv, **corporal,** al revelațiilor divine. Cercetarea noastră va încerca să verifice temeiul acestei intuiții preliminare.

1.2. Un fenomen de contact

în jurul anului 150 î.Hr., marele preot al templului din Ierusalim, aparținând dinastiei pontificale a fiilor lui Sadoc, este destituit și înlocuit de Ionatan MacabeuL în ochii multor evrei evlavioși, numirea lui Ionatan de către regele Seleucid Alexandru Balas[1] era ilegitimă și nu putea decât să sporească sentimentul de criză: Templul fusese profanat de Antioh Epifan (în 167 î.Hr.), legea nu mai era respectată riguros, calendarul ritual nu mai era urmat, rânduiala tradițională era amenințată de presiunile culturale și religioase ale elenismului. Revolta Macabeilor împotriva regilor Seleucizi fusese deja însoțită de apariția grupului religios al *Hasidim,* de orientare penitențială[417 418], al

417*Cf* I Cartea Macabeilor, X, 15-21. Ionatan, fratele lui luda Macabeul, se distinge la început prin meritele sale: refuzul de a-l recunoaște pe Alcimus ca mare preot, victoria împotriva sirienilor la Bethbassi, înverșunarea împotriva evreilor renegați, fac din el apărătorul Torei. Dar devine mare preot și refuză să-i cedeze locul unui membru al dinastiei pontificale legitime, unui fiu al lui Sadoc. Acceptarea numirii din partea puterii civile era o tradiție grecească și indica, în ochii „fiilor lui Sadoc", trădarea Legii și părăsirea lui Dumnezeu.

418M. Hengel, *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period,* traducere în

cărui scop era de a se opune efectelor elenizării, naturale sau voluntare, a iudaismului. Predecesorul lui Ionatan, „învățătorul Dreptății"[419] se alătură unei fracțiuni[420] a acestor *Hasidim* și întemeiază o mișcare mai radicală, o comunitate de orientare ascetică, apocaliptică și escatologică: esenienii.

Mișcarea eseniană a marcat istoria iudaismului palestinian în timpul unei perioade relativ îndelungate. Dacă admitem că data nașterii sectei se află între anii 150 și 140 î.Hr., viața mișcării se întinde pe circa 200 de ani. Distrus de romani în 68 d.Hr., esenismul a lăsat urme profunde, nu numai în istoria iudaismului, ci și în cea a creștinismului primar. Cum putem caracteriza această mișcare care număra, după spusele lui Filon din Alexandria și ale lui Flavius Josephus, mai mult de 4000 membri? Este un grup de indivizi - bărbați și femei - foarte pioși, care trăiesc în comunități autonome, se definesc prin devotamentul strict față de legea lui Dumnezeu revelată lui Moise și tuturor profeților și printr-o disciplină comunitară extrem de riguroasă; o comunitate care prezintă două forme de viață, din care cea mai aspră - pe care am putea-o numi „monastica[4] - era urmată de celibatari; cealaltă formulă - „urbana[4] - era deschisă cuplurilor.[1] Toți convertiții, care trăiau în deșertul lui Iuda sau în târgușoarele din Palestina, erau uniți prin același scop: să (se) pregătească (pentru) lupta finală dintre forțele întunericului și puterile luminii, descrisă în accente foarte dramatice de documentele comunității:

Vor lua armele, în timp ce preoții vor suna din cele șase

engleză de J. Bowden, London, SCM Press, 1974, p. 250.

419Despre nașterea mișcării: „Și-au cercetat greșeala și au recunoscut că erau vinovați și că erau asemenea orbilor și a celor care mergeau pe bâjbâite de douăzeci de ani. Dumnezeu le-a văzut lucrările, și că ei îl căutau din toată inima, și le-a ridicat lor învățătorul Dreptății pentru a-i conduce pe cale conform inimii Lui.", *Documentul din Damasc I,* 8-11, G. Vermès, *Les Manuscrits,* p. 159.

420E. P. Sanders, *Judaism. Practice and Belief, 63 BCE - 66 CE,* London, SCM Press, și Philadephia, Trinity Press International, 1992, p. 341-342.

goarne ale măcelului cu sunet ascuțit și vor îndemna în timpul bătăliei. Leviții și toți (ceilalți), în același timp cu goarnele, vor scoate un urlet, un mare strigăt de război, pentru a înfricoșa inima dușmanului. în același timp cu strigătul, vor arunca sulițele de război, pentru a-i doborî pe cei uciși. Preoții vor înteți sunetul goarnelor și vor face să răsune un sunet ascuțit, încurajând în timpul luptei până ce vor fi aruncate (sulițele) spre șirul vrăjmașilor de șapte ori.[421 422]

Una dintre întrebările importante la care trebuie să răspundă analiza noastră privește procesul de formare a unei secte în cadrul iudaismului. Care este impulsul inițial al unui asemenea proces, care sunt etapele parcurse, care sunt elaborările - teoretice, practice, instituționale - care însoțesc o astfel de formare? încercând să descrie acest proces în contextul religios iudaic, Shaye J. D*. Cohen ia ca punct de plecare definiția minimală a unei secte:

O sectă este un grup mic și structurat care se separă de o comunitate religioasă mai mare și pretinde că doar el înțelege voința lui Dumnezeu și, prin urmare, întrupează idealurile comunității.[1]

Principalele repere pentru recunoașterea unei secte sunt, prin urmare: 1. micile ei dimensiuni[423 424]; 2. organizarea internă, disciplina ei; 3. ruptura în raport cu grupul majoritar; 4. pretenția de ortodoxie și ortopraxie; 5. revendicarea cunoașterii, adeseori

421 Flavius Josephus, *Războiul Iudeilor,* II, 160-161, traducere din greacă în franceză de Pierre Savinel, Paris, Minuit, 1977.

422 *Războiul fiilor luminii împotriva fiilor întunericului VIII, 8-13,* G. Vermès, *Les Manuscrits,* p. 194. *Regulamentul războiului VIII, 7-13,* în A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte,* p. 197-198.

423 S. J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah,* Philadelphia, Westminster Press, 1987, p. 125.

424 Sectele care, de-a lungul timpului, își măresc numărul adepților devin, conform lui Cohen, „religii" sau „biserici"; exemplele pe care le dă autorul sunt creștinismul și iudaismul, provenite amândouă din sectele evreiești. *Ibidem,* p. 126.

revelate, a voinței lui Dumnezeu. De fapt, o sectă este într-un fel refondarea religiei majoritare de către un grup minoritar, în urma unei mișcări radicale de ruptură. Secta reia în general toate elementele teologice și rituale ale religiei majoritare și pretinde reîntemeierea semnificațiilor originare, uitate sau abandonate de membrii cultului comun.[425] în iudaism, ruptura sectară se face în raport cu trei elemente constitutive ale religiei comune[426]: **Legea -** mai ales în aspectele referitoare la căsătorii, la prescrierile privind Sabatul și sărbătorile și, în al treilea rând, la codul purității rituale; **Templul -** legitimitatea lui, importanța în viața religioasă, puritatea lui; **Scripturile -** problema distincției între documentele autentice și învestite cu autoritate și documentele profane. în iudaism, procesul de formare a unei secte va avea deci un parcurs în linii mari similar și, prin urmare, înțelegerea unei secte se va face ținând seama de distanța luată față de cultul comun la nivelurile pe care le-am enunțat.

Esenismul poate fi definit ca „un fenomen de contact": ca și hasi- dismul, pe care-1 continuă sub anumite aspecte[1], mișcarea esenienilor ia contur în zona de contact dintre iudaism și elenism. El se bazează pe dorința de fidelitate față de tradiție și pe opoziția la influențele străine apărute în perioada de criză profundă a iudaismului care a urmat venirii la putere a lui Antioh Epifanul și

425„Sectanții din Qumrân credeau totuși că preoții lor erau preoții adevărați, calendarul lor, calendarul adevărat, iar comunitatea lor, templul adevărat, până în ziua când vor putea ocupa Ierusalimul, moment în care nu doar că vor reorganiza anul și sacerdoțiul, ci vor și reconstrui templul și vor impune legi noi referitoare la puritatea rituală și la sabat. Până atunci însă, la Ierusalim preoți falși celebrau în mijlocul unui oraș necurat, oferind sacrificii după un calendar incorect. Esenienii nu voiau să aibă nimic în comun cu aceasta.", E. P. Sanders, *Judaism,* p. 362-363.

426Folosim expresia propusă de Sanders; el definește esenismul în comparație cu „iudaismul comun".

încercărilor lui de a eleniza religia Israelului.[427] [428] Ceea ce îl definește cel mai profund este mișcarea inițială, niciodată dezmințită, de ruptură în raport cu iudaismul comun, cu ierarhia, cu practicile rituale și calendarul lui de cult. Religia majorității devine oarecum expresia unei identități străine al cărei contact trebuie evitat, sub sancțiunea de trădare și impuritate rituală. „Rămășița Israelului" trebuie prin urmare să părăsească această regiune neclară, unde contactul cu elenismul duce la slăbirea disciplinei originare și la pierderea purității inițiale a fiilor Legământului:

Iată regula pentru toți membrii Comunității care se angajează să părăsească de bună voie orice rău și să țină întru totul ceea ce El a poruncit cu bunăvoință: să se separe de adunarea oamenilor nedreptății și să se unească în învățătură și bunuri; să ia hotărârile în acord cu fiii lui Sadoc, preoții, păzitorii Legământului și marea (adunare a) oamenilor Comunității, fideli Legământului.[429]

în analiza noastră, ne vom concentra pe toate formele specifice rupturii care reprezintă fenomenul constitutiv al esenismului. Pornim de la premisa că această ruptură este punctul de plecare și, mai târziu, fundamentul unei noi creații culturale, sociale și instituționale. Distanțarea față de grupul majoritar, așa

427De exemplu, esenismul reprezintă o evoluție a literaturii apocaliptice a hasi- dim-ilor: a se vedea M. Hengel, *Judaism and Hellenism,* p. 218.

428Raporturile dintre esenism și elenism nu sunt lipsite de ambiguitate. Mișcarea sectară își manifestă opoziția față de elenism la cele mai vizibile niveluri - de exemplu, prin folosirea unei ebraice „emfatic biblice" (Martin Hengel) și prin absența oricărei influențe grecești în arhitectura clădirilor găsite în situl de la Khirbet Qumrân. Pe de altă parte, textele teologice transmise de comunitate demonstrează efectele mediului cultural elenistic și o anumită îndepărtare de tradiția iudaică. A se vedea M. Hengel, *Judaism and Hellenism,* p. 228-247.

429*Regula Comunității V, 1-3,* G. Vermès, *Les Manuscrits,* p. 143. *Sulul regulii V, 1-3,* în A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte,* p. 98.

cum am spus deja, este o încercare de a-1 refonda în datele lui originare, în acord cu vocația lui adevărată și cu planurile pe care Dumnezeu i le-a prescris. Esenienii creează o societate nouă după rm Jelui comunității inițiale: majoritatea nucleelor constitutive ale celor două grupuri sunt identice - Legea, Templul, Scripturile revelate -, dar diferențele nu sunt mai puțin importante. Intenția noastră este să demonstrăm că, în această creație culturală și socială, **corporalitatea** joacă un rol foarte important: **corpul** este, într-o oarecare măsură, punctul de focalizare a proceselor - teoretice și practice totodată - de formare a noii comunități. El marchează, mai ales în practicile rituale, limitele în interiorul cărora noul grup își poate forma și conserva identitatea, fără să se teamă de influențele „impure* din exterior. Pe de altă parte, corporalitatea se va revela ca suport al codurilor practice care formează structura internă a comunității. în același timp limită exterioară și fundament de ordin interior, corpul poate arăta complexitatea tradițiilor religioase și sociale.

1.3. O teologie a separării

într-una din însemnările cele mai sumare pe care le face despre subiectul esenienilor în *Antiquitates Judaicae* (13. 171-173), Flavius Josephus compară teologia lor cu aceea a celorlalte două *haireseis* - sau școli filozofice - evreiești, fariseii și saducheii.[1] într-adevăr, credința în predestinare este un semn distinctiv important al teologiei eseni- ene, precum și un punct de acces la înțelegerea specificității ei:

De la Dumnezeul cunoștințelor vine tot ce este și tot ce va fi și, înainte chiar ca toate să fie, El le-a fixat deja întreg destinul. Existând după legile lor întocmai planului Său precis, fără să schimbe nimic la acesta, toate își vor îndeplini lucrarea. între mâinile sale se află legile tuturor făpturilor și El se va ocupa de ele în toate facerile lor.[430 431]

Teologia eseniană are ca punct de plecare ideea controlului total exersat de Dumnezeu asupra lumii și a istoriei, idee specifică

430 *Cf.* Flavius Josephus, *Războiul Iudeilor, II, 162-166.*

431 *Regula Comunității III, 15-17, G. Vermès, Les Manuscrits, p. 139. Sulul regulii III, 15-17,* în A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte,* p. 93-94.

de altfel unui monoteism strict. Această perspectivă duce în mod natural la dezvoltarea unei doctrine a predestinării, dar numai această doctrină nu pare să ofere o explicație suficientă pentru niște chestiuni nu mai puțin importante precum libertatea și existența răului. Al doilea element caracteristic pentru teologia esenienilor este doctrina „celor două duhuri", care determină apariția unei teodicee, a unei soteri- ologii și a unei antropologii specifice. Toate aceste teorii au o mare influență asupra constituirii comunității și permit o înțelegere mai bună a practicilor și instituțiilor care îi sunt proprii.

Dumnezeu a creat omul pentru a stăpâni lumea, dar l-a pus în fața unei opțiuni: i-a pus înainte duhul adevărului și duhul nedreptății.[1] Această scenă cosmogonică nu trebuie înțeleasă ca un moment unic, îndepărtat într-un *illud tempus* mitic. Este vorba mai degrabă de un moment care marchează, în același timp, istoria generală a oamenilor, precum și istoria personală a fiecărui individ. Opțiunea pentru adevăr sau nedreptate nu s-a realizat definitiv înaintea istoriei, ea este accesibilă libertății individuale și nu contravine liberului arbitru. Există o continuitate fără ruptură între **cosmogonie -** existența prin voința lui Dumnezeu a celor două duhuri, **teoria istoriei** - înțeleasă ca un conflict între discipolii adevărului și urmașii minciunii, **antropologie -** inima fiecărui individ este locul alegerii între bine și rău, **etică** - opțiunea pentru fiecare duh determină comportamente distincte și ușor de recunoscut, **soteriologie** și **escatologie -** la sfârșitul timpurilor, Dumnezeu va distruge îngerul întunericului și urmașii lui și va restabili domnia dreptății și a adevărului. Același dualism[432 433], de origine cosmologică, marchează deopotrivă

432*Regula Comunității III, 18,* G. Vermès, *Les Manuscrits,* p. 139. *Sulul regulii III, 18,* în
A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte,* p. 94.

433[1] *Regula Comunității III, 19 - IV, 25,* G. Vermès, *Les Manuscrits,* p. 139-142. *Sulul regulii III, 19 - IV, 25,* în A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte,* p. 94-96.

perspectiva asupra istoriei, a teoriilor antropologice și etice, precum și asupra soteriolo- giei și escatologici eseniene. Iată, într-un citat destul de lung, această dezvoltare complexă și unitară, care merge de la o teorie cosmogonică până la o doctrină soteriologică:

Din izvorul adevărului (ies) neamurile adevărului și din izvorul întunericului neamurile nedreptății. în mâinile Prințului luminii se află conducerea fiilor dreptății: ei vor merge pe căile de lumină. în mâinile îngerului întunericului se află conducerea fiilor nedreptății: ei vor merge pe căile întunericului. Rătăcirile tuturor fiilor dreptății sunt din cauza îngerului întunericului; toate păcatele, nedreptățile, greșelile și lucrările lor vinovate se fac prin puterea lui după tainele lui Dumnezeu până la sfârșit... Dar Dumnezeul lui Israel cu îngerul adevărului vine în ajutorul tuturor fiilor luminii... Iată căile lor în lume: luminarea inimii omului, întinderea înaintea lui a tuturor căilor dreptății adevărate, ..., spirit supus, răbdare, o mare îndurare, bunătate veșnică, știință, pricepere, înțelepciune puternică, ..., puritate strălucitoare care nu rabdă idolii necurați... iată sfaturile (date) de duh fiilor adevărului lumii... (Căile) duhului nedreptății: lăcomie, ..., impietate și minciună, mândrie și fală, înșelătorie și viclenie, cruzime și mare perversitate, furie și mare nebunie, lucrări necurate în slujirea întinării... Aceste duhuri conduc în istorie toți oamenii; în tabăra unuia sau celuilalt duh, în timpul vieții lor, vor fi împărțite toate armatele și pe căile unuia sau celuilalt duh vor merge... Dar Dumnezeu, în tainele priceperii Lui și în înțelepciunea Lui strălucitoare, a mărginit existența nedreptății și în clipa venirii El o va nimici pentru totdeauna. Atunci va învinge adevărul în lume... atunci Dumnezeu va curăța prin adevărul Lui toate lucrările omului, smulgând duhul nedreptății din haina lui trupească și curățându-1 prin duhul sfânt de orice faptă nelegiuită... Până atunci, duhurile adevărului și al nedreptății se vor lupta pentru inima oamenilor. Aceștia vor merge întru înțelepciune sau întru nebunie: dacă omul va avea ca moștenire adevărul și dreptatea, va urî nedreptatea; dar dacă moștenește un loc de partea nedreptății, va deveni prin aceasta necredincios și nu va răbda adevărul.. J

Pentru esenieni, istoria universului, de la cosmogonie până la epoca escatologică, este marcată de lupta continuă dintre forțele

binelui și puterile răului. Această luptă neîncetată explică tribulațiile poporului lui Dumnezeu, înverșunarea distructivă a dușmanilor lui, perioadele de „absența ‘ a lui Dumnezeu din istorie, misterul libertății umane. Doctrina esenienilor nu este focalizată pe teologie, ci mai degrabă pe antropologie: ceea ce propune comunitatea ascetică nu este o nouă învățătură despre Dumnezeu, ci fundamentul teoretic pentru o înțelegere a omului - ca punct de concentrare a luptei dintre duhuri. Teoria conduce nedezmințit la elaborarea unei *praxis* specifice, al cărei caracter ascetic provine din transformarea unui model tradițional prin apelul la semnificații și la forme străine iudaismului.[1] Prin urmare, formarea și persistența esenismului este mai degrabă efectul articulării coerente și durabile a anumitor practici specifice, și nu rezultatul imediat al unei creații teologice distincte.[434] [435] în paginile următoare, ne vom opri asupra practicilor caracteristice ale esenienilor și vom încerca să le înțelegem rolul în formarea comunității.

1.4. Ruptura

Intrarea în Comunitate se realizează printr-un ritual întemeiat pe ideea de separare. Ceremonia, construită probabil după modelul oferit de Deuteronom 27[436], are cinci momente: o laudă adresată lui Dumnezeu; recitarea binefacerilor asupra poporului

434Dintre influențele din mediul elenistic pe care Martin Hengel le trece în revistă trebuie citat caracterul intelectual al credinței, „dualismul" cosmologic, istoric și antropologic, angelologia și practicile de divinație etc. A se vedea M. Hengel, *Judaism and Hellenism,* p. 228-240.

435Fenomenul sectar din iudaism nu se explică prin apariția unor teologii concurente, ci prin interpretări diferite ale Legii, adică, în cele din urmă, prin apariția unor practici religioase diferite: „Punctul de ruptură al sectelor evreiești nu era teologia, ci legea. Evident, sectele profesau deseori doctrine specifice, dar acestea nu aveau rolul constitutiv pe care-l aveau interpretările Legii.", S. J. D. Cohen, *From the Maccabees,* p. 128.

436M. Knibb, *The Qumrân Community,* Cambridge, Cambridge University Press, p. 84.

Său; amintirea de către preoți a tuturor greșelilor și nedreptăților lui Israel și mărturisirea publică a păcatelor făcute de candidați; binecuvântarea celui drept; blestemarea celui nedrept; anatemizarea neofiților mincinoși. După prezentarea istoriei trădărilor lui Israel, mărturisirea păcatelor este învestită cu o dublă funcție: neofiții trebuie să-și asume solidar greșelile poporului lui Dumnezeu, dar în același timp sunt invitați să se lepede de greșeli prin aderare la comunitatea înnoită a Legământului.[1] Binecuvântările și blestemele marchează de asemenea distanța pe care candidații trebuie să o parcurgă până la acceptarea lor totală în Comunitate:

Preoții îi binecuvântează pe toți oamenii adunării lui Dumnezeu, cei care merg desăvârșiți pe toate căile Lui și spun: „Să te binecuvânteze cu tot binele, să te ferească de rău, să-ți lumineze inima cu înțelepciunea vieții și să se îndure să-ți dea cunoașterea veșniciei și să-ți arate chipul Său binevoitor pentru fericirea veșnică!Leviții îi blestemă pe toți oamenii adunării lui Belial și luând cuvântul vor spune: „Blestemat să fii în toate lucrările tale vinovate și nelegiuite! Dumnezeu să facă din tine un chip de spaimă prin mijlocirea răzbunătorilor răzbunării! Să facă să te caute pentru pierderea ta toți cei ce răsplătesc cu răsplată! Blestemat să fii fără scăpare: lucrările tale sunt ca întunericul! Pedepsit să fii în întunericul focului veșnic! Să nu dea ascultare chemărilor tale, nici să te ierte lăsând nedreptățile tale! Să-ți arate chipul mânios ca să se răzbune pe tine și nimeni dintre cei care se lipesc de Părinți să nu-ți dorească pacea! “ - Toți cei ce intră în Legământ vor spune după binecuvântări și blesteme: Amin, Amin![437] [438]

Acceptarea în comunitate nu este imediată, ca semn că

437Recitarea intervențiilor lui Dumnezeu în favoarea poporului său și pomenirea păcatelor acestuia apare în Neh. 9:5-37 cu aceeași funcție, de a marca o ceremonie a Alianței. A se vedea *Ibidem,* p. 85.

438*Regula Comunității II, 2-10,* G. Vermès, *Les Manuscrits,* p. 137. Pentru formula binecuvântării, a se vedea: Num 6: 24-6 și Ps 121: 7; pentru blestem, a se vedea: Deut 27: 14-26 și 28: 15-19. *Sulul regulii II, 2-10,* în A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte,* p. 90-91.

sinceritatea separării și tăria deciziei trebuie puse la încercare. Sursele coincid în linii mari în privința duratei etapelor de noviciat. Flavius Josephus vorbește de o primă perioadă de probă de un an și de acceptarea definitivă după doi ani.[439] Aceleași etape apar în *Regula Comunității.* Primul an începe cu o ceremonie de acceptare care cuprinde mai multe etape: candidatul este examinat de către „intendent" care îi explică totodată legile comunității; apoi, pentru ca admiterea în noviciat să fie aprobată, candidatul este prezentat în fața întregii comunități.[1] Intrarea în perioada de probă este marcată de un jurământ pronunțat înaintea membrilor sectei.[440] [441] [442] La sfârșitul noviciatului, cei care vor fi socotiți demni să devină membri vor intra în „adunarea veșnică" (II, 25; III, 12).

Importanța acestei acceptări este considerabilă: noul

439„Când cineva dorește să adere la secta lor, nu poate intra imediat. Timp de un an, deși îl țin în afara comunității, îi prescriu același stil de viață ca al lor, după ce i-au dat un toporaș, o cârpă de încins în jurul coapselor... și o haină albă... odată ce și-a demonstrat forța sufletului, caracterul lui este pus la încercare încă doi ani și, în acest timp, dacă s-a arătat într-adevăr demn de acest lucru, este primit în sfârșit în comunitate", Flavius Josephus, *Războiul Iudeilor,* II, 137-139. (G. Vermes & M. Goodmann (ed.), *The Essenes according*

440*to the classical sources,* Sheffield, Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, Sheffield Academic Press, 1989, p. 43.)

441A se vedea *Regula Comunității VI, 13 -16,* G. Vermès, *Les Manuscrits,* p. 146. *Sulul regulii VI, 13-16,* în A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte,* p. 101 -102.

442„...să intre în Legământul lui Dumnezeu în prezența tuturor și să se oblige printr-un jurământ de angajament să se convertească la Legea lui Moise - după tot ce a prescris el - din toată inima și din tot sufletul - urmând tot ce li s-a revelat fiilor lui Sadoc, preoților, apărătorilor Legământului..*", Ibidem, V, 7-9.*

credincios intra în Legământul adevărat și veșnic cu Dumnezeu, se reintegra în continuitatea providențială a faptelor divine și pregătea victoria forțelor binelui. în timp ce comunitatea pe care o părăsise era istorică, noua comunitate era escatologică, fiind formată prin ruperea de istorie, prin refuzul de a participa la tribulațiile vinovate ale comunității istorice. Separarea dintre esenieni și populația majoritară se sprijinea pe ruptura dintre veșnicie și temporalitate: adunarea veșnică se întemeia pe suspendarea istoriei și pe perspectiva limitei ei. Viața curată a comunității pregătea și anticipa sfârșitul greșelilor și al trădărilor prin intervenția escatologică a lui Dumnezeu:

Dar Dumnezeu, în tainele priceperii Lui și în înțelepciunea Lui strălucitoare, a pus un capăt existenței nedreptății și, în clipa venirii, El o va nimici pentru totdeauna.[443]

Apropierea sfârșitului timpurilor impune un comportament adecvat: ura față de „oamenii pierzaniei", secretul privind subiectul revelațiilor și al legilor adunării sfinte, abandonarea dorinței de proprietate caracteristică celor care merg spre pierzanie.[444] Caracterul escatologic al mișcării are drept consecință, în plan practic, deplina ei autonomie: limita care separă veșnicia și istoria marchează totodată ruptura dintre comunitatea mântuirii și „adunarea lui Belial". Din punct de vedere economic, comunitatea eseniană se bucura de o independență aproape totală.[1] La intrarea definitivă în comunitate, noul membru trebuia să-și declare toată averea și să o lase în seama vistiernicului. Chestiunea declarării bunurilor pare destul de importantă, din moment ce deschide, în cadrul *Regulii,*

443 *Ibidem, IV, 18-20.*

444 „Să aibă ură veșnică față de oamenii pierzaniei, păstrând secretul, lăsându-le bunurile și câștigurile ca un sclav stăpânului său și ca cel supus celui care

capitolul despre infracțiuni și pedepse.[445] [446] [447] Intr-adevăr, abandonarea tuturor bunurilor este un mod de a marca ruptura în raport cu obiceiurile „lumii" și de a asigura, în același timp, solidaritatea grupului. Gravitatea sancțiunii în comunitatea celibatarilor - probabil întoarcerea la perioada de probă -, în comparație cu puțina importanță acordată aceleiași ofense în comunitățile eseniene urbane[448], pare să sublinieze funcția coezivă atribuită renunțării totale la bunurile personale.

Comunitatea eseniană se constituie fixând limite și propunând ritualuri, atitudini și comportamente economice în interiorul acestor limite. Mișcarea de distanțare în raport cu membrii cultului comun se manifestă la mai multe niveluri: intrarea în comunitate este ritu- alizată ca o trecere de la nedreptate la dreptate, de la minciună la adevăr, de la moarte la mântuire; acceptarea completă se face treptat, ca și cum ar indica dificultatea separării de „lume"; comunitatea monastică și parțial comunitățile urbane funcționează într-un regim economic autonom; și, în sfârșit, esenienii își concep grupul ca pe o comunitate escatologică, care nu trăiește în prezent, ca populația

445supune. Fiecare să fie plin de zelul învățăturii și timpul lui să devină ziua judecății *", Ibidem, XI, 21-23*

446Comunitatea celibatarilor se poate să fi fost complet autonomă din punct de vedere economic, ceea ce este puțin probabil în cazul grupurilor formate din familii.

447„Dacă se află printre ei cineva care a săvârșit o fraudă în privința bunurilor - în mod conștient - să fie îndepărtat de curăția celor Mari timp de un an și să i se ia un sfert din mâncare/', *Regula Comunității VI, 24-25,* G. Vermès, *Les Manuscrits,* p. 147. *Sulul regulii VI, 24-25,* în A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte,* p. 125.

448„...cel care va înșela cu bună știință la bani... va fi pedepsit șase zile...", *Documentul din Damasc XIV,* 20, G. Vermès, *Les Manuscrits,* p. 182. *Scrierea din Damasc, XIV, 20,* în A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte,* p. 175.

majoritară, ci în așteptarea sosirii iminente a sfârșitului timpului.

în ciuda acestui fapt, practicile mai sus descrise nu sunt spontane, ci se bazează pe o teologie, o teorie a istoriei și o antropologie specifice. Credem că am demonstrat că formarea și menținerea comunității eseniene se realizează prin transformarea „dualismului" teoretic prezentat mai înainte într-o etică a rupturii și a separării. Ruptura de fapt între „adunarea lui Dumnezeu" și „adunarea lui Belial" are explicații și justificări cosmologice și teologice care n-ar putea fi neglijate. Autonomia strictă a esenienilor, codul lor sever de puritate rituală, disciplina și sistemul lor de precădere nu erau înțelese de membrii grupului ca fenomene locale, determinate de o dispută religioasă marginală: toate aspectele vieții lor comune erau riguros asociate cu planurile eterne pe care Dumnezeu însuși le-a conceput pentru umanitate înainte de nașterea istoriei. Funcția teologiei eseniene era tocmai aceea de a integra practicile comunitare într-o perspectivă cosmologică și istorică unitară.

în paginile precedente am încercat să prezentăm constituirea comunității eseniene ca un fenomen de ruptură și de distanțare bazat pe elaborări teoretice și practice caracteristice. Cu toate acestea, ar fi greșit să vedem în esenism o creație radical nouă, contrazicând sub toate aspectele punctul de plecare și originile sale. Realitatea unui proces istoric și cultural este întotdeauna mai complexă și pretinde în mod invariabil o abordare mai nuanțată. în paginile următoare, ne vom strădui să analizăm constituirea esenismului luând ca punct de reper tradiția iudaică. Obiectivul nostru nu este doar de a dezvălui cealaltă latură a unui proces istoric, ci de a înainta spre o înțelegere adecvată a unui fenomen religios și cultural complex. Motivul cel mai important al acestei abordări este faptul că nu am putea înțelege semnificațiile **corporalității** și funcțiile cu care este învestită decât printr-o înglobare a analizei în contextul iudaismului tradițional. Abia în urma acestei reinserții, ar putea fi măsurată fidelitatea esenismului față de tradiție, distanța pe care a luat-o față de formulele consacrate și noutatea introdusă de această mișcare religioasă.

1.5. Tradiție și puritate

Când realizează portretele comparate ale „fiului nedreptății" și „fiului dreptății", *Regula Comunității* acordă o atenție specială noțiunii de puritate. „Fiul întunericului" - sau chiar convertitul mincinos - nu va fi curățit nici de apele lustrale, nici sfințit „în iazuri și râuri" și de „nici o apă care spală"; dimpotrivă, „fiul adevărului" contemplă lumina, este „curățit de toate nedreptățile lui", păcatele lui sunt ispășite și trupul lui purificat prin stropirea cu apa lustrală.[1]

Puritatea rituală este un concept religios important în iudaismul tradițional și, într-o anumită măsură, esenismul nu inventează nimic în ce privește atașamentul lui la regulile purității: specificitatea sa se definește mai degrabă ca generalizare a anumitor practici particulare în cultul comun. în iudaismul comun, disciplina purității rituale este întemeiată pe înțelegerea și punerea în practică a anumitor versete din *Levitic* și din *Cartea Numerelor*. Noțiunea de puritate trebuie înțeleasă strict în cadrul ritual: ea se definește ca o exigență care trebuie îndeplinită înainte de a intra în templu, de a oferi jertfele adecvate, de a mânui și de a mânca „lucrurile sfinte".[449 450] în iudaismul comun, codul purității marca limitele între sacru și profan și nu distincția dintre moral și imoral. în mod fundamental, puritatea nu este o noțiune etică, ci un concept ritual: sursele impurității - alimentele impure, cadavrele, sângele, *semen-ul* etc.[451] - sunt importante îndeosebi în definirea gesturilor religioase. în opinia lui E. P. Sanders, în contextul existenței

449 *Regula Comunității III, 5-9,* G. Vermès, *Les Manuscrits,* p. 138-139. *Sulul regulii*
III, 4-9, în A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte,* p. 92.

450 Este vorba de obiecte și de alimente asociate, într-un mod sau altul, cu practicile sacrificiale îndeplinite în Templu.

451 Cele mai obișnuite surse de impuritate sunt: scurgerile corporale (Lev 15: 2, 25); menstruația (Lev 15:19); nașterea (Lev 12:2); lepra (Lev 13:1); sperma (Lev 15:15); cadavrele (Num 19:11). ’

zilnice, aceste reguli nu funcționează ca niște interdicții absolute sau ca obstacole insurmontabile.[452] în consecință, pentru majoritatea evreilor din perioada care ne interesează, ritualurile de purificare precedau numai intrarea în templu și nu interveneau în viața de fiecare zi.[1]

S-ar putea crede deci că, în viața comună, disciplina purității era respectată doar de către preoți, dar acest lucru nu ar fi în întregime exact, începând cu ultimele decenii din secolul II î.Hr., în același context istoric dificil în care s-au născut cele mai importante secte evreiești - sadu- cheii, fariseii și esenienii -, se constată o creștere simțitoare a evlaviei anumitor laici, nemulțumiți de practicile iudaismului comun. Ei se organizează în confrerii *(haburoth)* ai căror membri se străduiesc să pună în practică Legea în viața de toate zilele. Disciplina purității rituale era așadar încorporată în atitudinile și gesturile cotidiene, ceea ce plasa *haburah* într-o izolare strictă față de restul populației.[453 454]

452„Nu era un păcat să atingi sperma, să îngropi morții, să ai un copil sau menstruație. Aceste elemente duceau la impuritatea de care trebuia păzit sanctuarul, dar erau în sine drepte, bune și curate.", E. P. Sanders, *Judaism,* p. 214. A se vedea în același sens și: „Cu toate acestea, pentru majoritatea

453evreilor din perioada celui de-al ll-lea Templu, sanctificarea vieții cotidiene nu se realiza la un grad atât de radical. Ei credeau că, așa cum vor face mai târziu majoritatea rabinilor, „tabăra" cuprindea doar templul și muntele templului. Evreii care voiau să intre în templu sau să ofere un sacrificiu se purificau... însă, în afara templului, marea majoritate a evreilor nu vedea nicio necesitate în a respecta legile purității rituale, din moment ce nu se mai aflau în „tabăra" descrisă de Levitic.", S. J. D. Cohen, *From the Maccabees,* p. 130.

Probabil că doar preoții apelau zilnic la ritualul de purificare prin imersiune, seara, înainte de masa principală a zilei. Ritualul avea scopul de a-l spăla de toate impuritățile, inevitabile în viața obișnuită, și de a-l face demn de a mânca mâncarea sfântă.

454 *Mishna* interzice unui membru al unei confrerii religioase să cumpere mâncare de la cineva care nu respectă la fel de strict exigențele purității. El nu trebuie să poposească în casa unei

Acest fenomen semnalează un curent important observabil în iudaismul celui de-al doilea Templu: este vorba de voința unei anumite elite religioase de a se opune „mediocrității" iudaismului comun printr-o aplicare largă și strictă a Legii. Acest fenomen a condus la o extindere spre laicat a unei discipline rituale destinate, în religia comună, doar preoților.

Esenismul a luat naștere ca rezultat al unui astfel de proces: îngroziți de ceea ce identificau drept idolatria majorității credincioșilor și convinși de sosirea iminentă a sfârșitului timpului, esenienii s-au crezut chemați să introducă legislația rituală strictă în viața obișnuită. De fapt, îndeosebi în cazul comunității „monastice" din Qumrân, esenienii „au inventat" un regim de viață complet nou prin radicalizarea tuturor aspectelor rituale ale iudaismului tradițional.

Este semnificativ faptul că această „reinventare" a tradiției s-a focalizat pe aspectele purității rituale. Credem că această opțiune este legată de funcția socială a disciplinei rituale. în iudaismul comun, codul purității rituale avea funcția de a asigura legitimitatea și o anumită continuitate practicilor sacrificiale. însă, această disciplină, strict respectată, era totodată mărturia zilnică a fidelității lui Israel față de Legământul lui Dumnezeu și un semn de unicitate a poporului ales. Dintr-un punct de vedere sociologic, distincția între pur și impur marca limita dintre comunitatea israelită și „străini". Radicalizarea codului purității rituale era deci o alegere naturală pentru o sectă preocupată să accentueze nu doar diferența dintre ea și *goim,* dar și ruptura față de majoritatea

asemenea persoane și nu trebuie să o primească în casa lui: „Cel care își ia angajamentul să adopte conduita pură și îngrijită a tovarășului cunoscătorilor nu trebuie să-i vândă neștiutorului fructe proaspete (susceptibile de impuritate), nici măcar uscate; nu i le cumpără nici verzi (din aceeași teamă); nu acceptă ospitalitatea acasă la un neștiutor (pentru a nu mânca nimic care este îndoielnic) și nu-l primește la el acasă (din cauza necurăției lui contagioase)." *Demaï, II, 3, Talmudul din Ierusalim,* tomul al doilea, tradus în franceză de Moïse Schwab, Paris, Maisonneuve et 0ᵉ, 1878, p. 149.

evreilor. Dar procesul de distanțare a fost mai complex: vom încerca să demonstrăm că celibatul și etica maritală caracteristice pentru comunitate se explică tot printr-o exacerbare a datelor tradiționale. Se poate remarca deja că această strategie se sprijină pe **corp:** el exprimă în mod condensat, ca să spunem așa, opțiunile unei comunități care își construiește o identitate printr-un joc de contraste, de comparații și de transformări ale elementelor culturale tradiționale și contemporane.

Revenind la radicalizarea codului de puritate, trebuie să trecem în revistă rezultatele acestui proces: separarea în raport cu marea masă a credincioșilor, fondarea unei discipline interne foarte riguroase, crearea unui cod disciplinar destinat să semnaleze diferențele specifice ale comunității eseniene și să-i marcheze limitele, definirea unei etici specifice etc. Comunitatea se constituie, într-o oarecare măsură, „în interiorul" unui teritoriu a cărui limită exterioară este marcată de interdicțiile rituale și a cărui întindere internă e definită prin gesturile legitime ale disciplinei religioase. După părerea noastră, elementul cel mai important în întemeierea acestui „teritoriu" nu este doctrina teologică a esenienilor, ci modul lor foarte concret de a-și trăi credința. Prezentarea aspectelor practice ale vieții comunitare ar putea evidenția **rolul corporalității** în fondarea unui grup religios precum cel al esenienilor.

1.6. Un templu pentru sfârșitul timpurilor

Astăzi, suntem destul de bine informați cu privire la modul de viață în comunitatea din Qumrân. Totul se făcea în comun: mesele, rugăciunea, consultarea pe tema activității comunitare, munca. Solidaritatea grupului era fondată și întărită continuu prin toate ritualurile importante, prin regulamentul interior și prin codul disciplinar, în fiecare clipă a vieții în comunitate, orice membru se simțea strâns legat de sectă: virtutea lui sporea solidaritatea grupului, greșelile lui îl puneau în pericol și, prin urmare, duceau la excluderea provizorie sau definitivă a vinovatului. într-un fragment destinat sintetizării vieții comune - probabil pentru uzul neofiților[1] - *Regula...* insistă pe ordinea, disciplina și coerența comunității:

Iată cum se vor purta ei în toate așezările lor în exil, toți cei

care se află în ele, unul față de celălalt: Cel inferior să-l asculte pe superior în ce privește munca și banii. Să ia mesele în comun, să recite binecuvântările în comun și să se consulte toți. în orice loc unde vor fi zece oameni din Sfatul Comunității, să nu lipsească dintre ei un preot și fiecare dintre ei, după locul lui, să se așeze înaintea lui: așa se vor sfătui pentru orice lucru. Când se va pregăti masa de mâncat sau mustul de băut, preotul să fie primul care întinde mâna să binecuvânteze începutul pâinii sau al mustului. Din locul unde se vor găsi cei zece, să nu lipsească nici un om care să cerceteze Legea zi și noapte, continuu, în vederea desăvârșirii. Cei Mari să vegheze în comun o treime din fiecare noapte, în timpul întregului an, pentru a citi Cartea, a studia legea și a recita binecuvântările în comun.[455 456]

Fundamentul concret al coerenței grupului era puritatea rituală a fiecăruia din membrii lui. Acest aspect este de mai multe ori subliniat în textele comunitare: inițierea este văzută ca o purificare, cei care nu fac parte din comunitate sunt impuri, raporturile dintre un convertit și cineva din exteriorul grupului este o sursă de impuritate, mesele comune sunt pure, apele lustrale la fel.[1] Așa cum am spus deja, puritatea nu este o stare de conștiință, ci o noțiune care trimite la aspecte prin excelență practice ale vieții religioase: cu alte cuvinte, când se referă la o persoană, puritatea este esențialmente o calitate a **corpului** său, și nu o virtute a sufletului.

Ca o consecință a afirmațiilor anterioare, trebuie să adăugăm că unitatea comunității se bazează pe adecvarea corpului la regulile purității rituale. Faptul că esenismul este o mișcare ascetică este o consecință a funcției religioase atribuite corporalității; corpul este chemat să sprijine un proces cu un scop dublu: în primul rând, să marcheze separarea comunității de cultul comun și, în al doilea rând, să asigure omogenitatea și coerența internă a grupului. Practic, acest lucru se realiza prin câteva ritualuri fundamentale în viața comunitară: masa

455Fragmentul vine imediat după prezentarea riturilor de inițiere a neofiților.

456*Regula Comunității VI, 2-8,* G. Vermès, *Les Manuscrits,* p. 145. *Sulul regulii VI, 2-8,* în A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts prés de la Mer Morte,* p. 100-101.

ceremonială luată în comun - numită „Puritate[457 458]" - băile de purificare.

„Puritatea" pare să concentreze, ca un nucleu, practicile și ideile care constituie comunitatea ca un grup social omogen. Termenul apare cel mai des în codul disciplinar și penitențial al comunității, aspect care ar putea indica importanța cu care este învestit. De exemplu, cel care a mințit în privința bunurilor sale la intrarea în comunitate va fi îndepărtat de „Puritate" timp de un an și i se va lua un sfert din mâncare.

Noțiunea apare și în pasajele care vorbesc despre etapele de inițiere a novicelui la viața comunitară: faptul că ia parte la masa comună, că împarte „Puritatea[4] cu ceilalți marchează acceptarea definitivă a novicelui în adunare. Trebuie adăugat că fiecare banchet comun era precedat de un ritual de purificare prin imersiune. Cele două acte rituale sunt strâns legate și fac parte din același cadru general al regulilor de puritate rituală.

457„Să nu vină la ape ca să participe la purificarea oamenilor sfinți - într-adevăr numai aceia care se vor fi lepădat de răutate vor fi purificați! - căci este impur printre toți cei care încalcă cuvântul Lui. De asemenea, nimeni să nu aibă nici o legătură cu el în privința lucrului sau a bunurilor ca să nu-l împovăreze cu vreo vină..." *(Ibidem,* V, 13-15)

458Vermès și Dupont-Sommer utilizează termenul „purificare". Noi am optat pentru versiunea propusă de Knibb și Sanders în cărțile pe care le-am citat. Termenul ni se pare mai potrivit pentru a sugera masa solemnă. Semnificația exactă a termenului este greu de stabilit. După Vermès, Dupont-Sommer și Knibb, este vorba de o masă luată împreună, în fiecare zi, de către membrii comunității. Bazându-se pe fragmentul din *Regula...* (VI, 25), Sanders crede că poate conchide că există o distincție între „Puritate" și mesele zilnice: „Puritatea" ar fi deci numele mesei de sărbătoare, deschisă novicilor numai după doi ani de probă și ca rezultat al admiterii definitive în comunitate. *(Cf.* „Să nu participe la banchetul celor Mari înainte să fi împlinit al doilea an printre oamenii Comunității", *Ibidem,* VI, 20-21)

Semnificația și funcția „Purității[44] în comunitatea eseniană trebuie considerată plecând de la acest cadru. „Puritatea[44] este expresia cea mai concretă a fidelității grupului față de Lege: după ce s-a purificat în apele lustrale, comunitatea consumă bucate sfinte, alimente care ar fi putut fi oferite ca sacrificiu în Templu. Importanța mesei comune pare pentru esenienii din Qumrân și mai mare pentru că au abandonat cultul Templului: ei consideră comunitatea locul cultului celui mai pur și celui mai legitim până la restabilirea purității Ierusalimului de către Dumnezeu:

Este locul Sfintei Sfinților pentru Aaron: ei toți cunosc Legământul dreptății și jertfa cu miros bun. Este o casă a desăvârșirii și adevărului în Israel pentru încheierea unui Legământ conform poruncilor veșnice. Ei vor fi bineprimiți pentru a ispăși lumea și pentru a judeca necredința ca să nu mai fie nedreptate.[459]

Comunitatea este Templul și, prin urmare, comportamentul membrilor comunității trebuie să fie cel al preoților sau al oricărui evreu pios în Templu. O trecere în revistă a practicilor purității respectate de comunitatea din Qumrân poate demonstra afirmația anterioară: membrii sectei recurg la purificări după ce au atins o persoană mai puțin pură (de exemplu, un candidat sau un novice); masa comună este precedată de un ritual de purificare; nu beau vin; nu au raporturi sexuale. Toate practicile religioase pe care le-am citat definesc comportamentul unui preot sau al unui evreu pios în Templu.

O întrebare apare în mod natural: cum au ajuns esenienii să se identifice cu Templul și să elaboreze, ca urmare a acestei echivalențe, un comportament atât de strict? Răspunsul trebuie să plece de la caracterul escatologic și soteriologic al comunității. *Primum movens* în constituirea sectei a fost sentimentul catastrofei: Israel îl ofensase pe Dumnezeu și stricase Legea Lui, uitase „Sabaturile Lui sfinte și sărbătorile Lui slăvite, mărturiile Lui drepte și căile Lui adevărate"[1]. O asemenea tragedie nu putea fi decât semnul sfârșitului timpurilor: se cuvenea deci ca adevărații credincioși să se pregătească pentru epilogul istoriei, într-o fidelitate absolută față de Lege, ca mărturie a validității ei veșnice și criteriu al judecării și al distrugerii răului. Momentul

459*Ibidem,* VIII, 8-10

victoriei escatologice a binelui asupra răului este descris în imnul găsit la Qumrân:

Căci va sosi ziua când cei care au dat naștere nedreptății vor fi închiși, impietatea va dispărea înaintea dreptății cum întunericul dispare înaintea luminii;

cum dispare fumul și nu mai este,
așa va înceta impietatea pentru totdeauna
și dreptatea se va arăta ca soarele care domnește peste lume.

Toți cei care s-au întemeiat pe tainele [nedreptății] nu vor mai fi.

Cunoștința va umple lumea și nu va mai fi nebunie.[460] [461]

Esenienii, așa cum am văzut deja, se străduiesc să „recreeze" și să păstreze religia tradițională în interiorul comunităților proprii. Prin urmare, nu este surprinzător faptul că reconstituie Legământul cu Dumnezeu pornind din centrul lui, din locul de întrupare rituală și din spațiul de expresie cotidiană: Templul. Iudaismul nu putea fi conceput fără referința continuă la Templu, iar esenismul nu se poate constitui în afara acestui punct de reper. Dar trebuie adăugat imediat că această referință nu este pur teoretică sau doar practică: ea se traduce prin adoptarea unui cod ritual și etic, având ca nucleu noțiunea de puritate și ca origine transformarea codului iudaic tradițional al purității rituale. Analiza atentă a acestui cod va demonstra caracterul ascetic al sectei și va pune în lumină funcțiile atribuite corpului în procesul de constituire a acesteia.

1.7. Atleți, preoți, combatanți

Strânsa asociere a esenienilor cu tradiția iudaică nu este numai o temă a analizei contemporane: putem detecta urme ale unui astfel de demers chiar și la autorii antici care au scris despre comunitatea palestiniană. Ar fi util să vedem cum se pune această problemă în textele lui Filon din Alexandria și să încercăm să surprindem cum se articulează înțelegerea ascezei eseniene.

Filon își scrie textul consacrat explicit esenienilor la începutul primului secol creștin.[1] *Quid omnis probus liber sit* este un tratat

460 *Documentul din Damasc III, 14*

461 *Victoria dreptății asupra fărădelegii,* G. Vermès, *Les Manuscrits,* p. 197. *Cartea misterelor 1,5-7,* în A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte,* p. 342-343.

de tinerețe, scris la începutul carierei sale filozofice și publice, dar e în același timp și un text ambițios: obiectivul autorului este de a le prezenta contemporanilor cunoscători ai filozofiei grecești exemplul viu al idealului filozofic, ipostaziat de o comunitate iudaică din Palestina. Imaginea esenienilor pe care o conturează Filon datorează mult așteptărilor și obiceiurilor de lectură ale presupușilor săi cititori și, în consecință, portretul esenianului generic este realizat pe modelul lui *theios aner* - omul divin al filozofiei elenistice. Dar portretul rămâne totuși destul de fidel, mai ales în secțiunile descriptive ale textului care ne interesează: esenienii se feresc de orașe din cauza viciilor citadine, muncesc pământul și practică meserii, trăiesc modest și sunt foarte pașnici, nu au sclavi pentru că respectă libertatea fiecărui individ și fraternitatea naturală dintre oameni, iar în viața morală țin seama de un triplu principiu - dragostea față de Dumnezeu, față de virtute și față de oameni. Dar explicarea acestui comportament nu pare că s-ar face, în acest text, prin intermediul tradiției iudaice, foarte puțin cunoscută, de altfel, printre cititorii non-evrei ai tratatului lui Filon. Esenienii sunt prezentați mai degrabă ca niște „atleți ai virtuții"[462 463], a căror asceză este perfect comparabilă cu exercițiile de gimnastică întâlnite în paideia grecească. La fel ca iubitorii înțelepciunii, esenienii își propun să învețe stăpânirea de sine, respingerea patimilor corpului și exercitarea virtuții:

Căci, încă de la început, din iubire față de știință, obișnuindu-și sufletul să se desprindă de tovărășia patimilor și, dimpotrivă, să

462Probabil între 4 î.Hr. și 9 d.Hr., conform datării pe care o face Madeleine Petit: *Philon d'Alexandrie, Quid omnis probus liber sit,* introducere, text, traducere în franceză și note de Madeleine Petit, Paris, Cerf, seria „Les œuvres de Philon d'Alexandrie", 1974, p. 27.

463„Astfel sunt atleții virtuții pe care-i zămislește această filozofie, lipsită fără îndoială de rafinamentul elocinței grecești, dar care își propune ca exerciții de gimnastică acțiunile lăudabile grație cărora se naște o libertate din care lipsește orice formă de sclavie.", Filon din Alexandria, *Probus,* 88, p. 209.

se atașeze de cultură și înțelepciune, făcuseră ca acest suflet să iasă din corp și să se așeze lângă prudență, curaj și celelalte virtuți.[1]

Filon face apel chiar la categoriile înțelepciunii filozofice grecești și la dualismul elenistic atunci când descrie terapeuții[464] [465] care trăiesc aproape de Alexandria. Femeile care fac parte din comunitate trăiesc în castitate, din iubire față de *gnosis:*

...majoritatea (femeilor) sunt fecioare vârstnice, care n-au păstrat castitatea *(ten hagneiari)* din teamă, ca unele preotese din Grecia, ci printr-o hotărâre liberă, dintr-o dorință arzătoare de înțelepciune: încercând s-o aducă în viața lor, au renunțat la plăcerile trupului, au zămislit nu dorința unei progenituri muritoare, ci dorința unei progenituri nemuritoare, căreia îi poate da naștere doar sufletul iubit de Dumnezeu...[466]

Cum am văzut deja, obiectivul lui Filon era să „traducă" un comportament comunitar specific iudaic în termenii înțeleși și acceptați de mediul elenistic căruia i se adresa și de la care aștepta o anumită legitimare. întrebarea pe care trebuie să ne-o punem se naște în mod natural: strategia lui Filon este pur și simplu rezultatul dorinței sale de a explica asceza eseniană prin intermediul categoriilor gândirii grecești, sau mai degrabă efectul imposibilității de a găsi, în tradiția iudaică, reperele pentru înțelegerea acestui comportament? Este oare esenis- mul pentru

464*Ibidem,* 107, p. 220-221

465Sunt multe argumente care pot conduce la afirmarea unei legături între mișcarea palestiniană a esenienilor și comunitatea alexandrină a terapeuților. Am ales să pornim de la ipoteza că terapeuții ar fi o extensie a sectei palestiniene în Egipt: „De fapt, dovezile disponibile nu permit o identificare completă a terapeuțior cu esenienii. Concluzia cea mai plauzibilă ar fi că primii reprezentau o ramură egipteană a mișcării ascetice palestiniene a esenienilor.", G. Vermes & M. Goodmann (ed.), *The Essenes,* p. 17

466Filon din Alexandria, *De vita contemplativa,* introducere și note de F. Daumas, traducere în franceză de P. Miquel, Paris, Cerf, seria „Les œuvres de Philon d'Alexandrie", nr. 29,1963, p. 143.

filozoful evreu un moment de discontinuitate în propria tradiție, un fenomen aberant a cărui explicație ar trebui să se fondeze obligatoriu pe categorii culturale străine? Sau este în realitate un simplu pretext retoric, un subiect convenabil pentru cineva care ar vrea să dea o demnitate filozofică propriei culturi și, poate, să se facă, de asemenea, cunoscut ca filozof și ca reprezentant legitim al comunității sale?

Un răspuns simplu este greu de formulat și înclinăm să vedem în atitudinea lui Filon dorința de a împăca cele două opțiuni. Filozoful alexandrin era convins că religia iudaică se putea ridica la demnitatea filozofiei și că putea fi „tradusa ‘ în noțiunile filozofiei grecești. Dar trebuie precizat imediat că pentru Filon, ca pentru toate spiritele cultivate ale epocii, filozofia nu era expresia determinată istoric a unei anumite culturi, ci limbajul universal al rațiunii. Folosind noțiunile și raționamentele filozofiei grecești, Filon n-avea nicidecum sentimentul că ar fi fost infidel tradiției sale, ci avea convingerea că-i face un serviciu, dându-i o forță și o semnificație universale. Cât despre chestiunea raportului dintre esenieni și tradiția iudaică, Filon propune o soluție compatibilă cu viziunea sa asupra filozofiei: încadrează esenismul în tradiția iudaică, dar interpretând această tradiție prin prisma conceptelor înțelepciunii grecești. Esenienii și terapeuții puneau în practică un mod de viață, un *bios,* ai cărui primi și cei mai importanți reprezentanți fuseseră Avraam și Moise. Pentru Filon esenismul nu era un fenomen condamnat să rămână ininteligibil în cadrul tradiției iudaice, un moment pentru a cărui explicare să fi fost nevoie de un context străin. Credem că Filon nu „manipulează" tradiția iudaică punând-o în termenii filozofiei și găsind o continuitate între, spre exemplu, Avraam și esenieni.[467] Folosindu-

467 în *De migratione Abrahami,* Avraam oferă modelul transformării sufletului care precedă și condiționează viața contemplativă. Filon interpretează în cheie filozofică, adică în termeni accesibili publicului educat (dar neiudeu), chemarea adresată de Dumnezeu lui Avraam în Facerea 12:1 („După aceea a zis Domnul către Avram: 'Ieși din pământul tău, din neamul tău și din casa tatălui tău și vino în pământul pe care ți-

se de un limbaj căruia îi acorda o valoare de obiectivitate și de neutralitate, filozoful subliniază compatibilitatea
între un fenomen iudaic contemporan și tradiția venerabilă a poporului lui Dumnezeu.[1] Viața austeră, abandonul sexualității din dragoste pentru Dumnezeu și din fidelitate față de înțelepciune, sobrietatea și studiul continuu al Legii, postul și penitența nu erau străine tradiției lui Moise, iar Filon exprimă acest adevăr cu mijloacele care i s-au părut cele mai eficiente, adică în limbajul filozofiei.

Care ar fi posibilele motivații tradiționale ale ascezei în iudaism? Marcel Simon face o trecere în revistă a acestora într-un articol consacrat ascetismului în sectele iudaice.[468 469] Autorul alcătuiește un inventar al episoadelor biblice și al practicilor tradiționale care ar putea sta la baza unui comportament ascetic în context iudaic: postul lui Moise pe muntele Sinai și al lui Ilie în drumul său spre muntele Horeb[470]; abținerea Recabiților de la vin, ca protest față de sedentarizarea lui Israel[471]; nazirea- tul, care

l voi arăta Eu/") Iată care este înțelesul cuvântului lui Dumnezeu către Avraam: 'Ieși din învelișul tău pământesc, din patima necurată a trupului tău, din plăcerile și patimile care te robesc. Ieși și din rudenia simțurilor tale: te-ai dat lor și ai devenit bunul celor cărora te-ai dat, pierzându-te pe tine însuți. Lasă, în sfârșit, discursurile, de teamă că împătimit de frumusețea cuvintelor să nu te înstrăinezi de frumusețea lucrurilor pe care cuvintele le desemnează.'", Filon din Alexandria, *De migratione Abrahami,* 9-12, introducere, text critic, traducere în franceză și note de R. Cadiou, Paris, Cerf, colecția „Les œuvres de Philon d'Alexandrie", nr. 14.

468Jean Daniélou e de părere că esenienii reprezentau pentru Filon expresia desăvârșită a tradiției iudaice, imaginea ei ideală. (A se vedea J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie,* Paris, Arthème Fayard, 1958, p. 42.)

469M. Simon, „L'ascétisme dans les sectes juives", în U. Bianchi (editor), *La tradizi- onedell'enkrateia,* p. 393-426.

470Exodul (Ieșirea) 34:28, respectiv Reg 19:8.

471Ier 35:6-10.

presupune existența unui jurământ, respectarea foarte strictă a regulilor de puritate și a practicilor ascetice[472]; postul de penitență de Kippur, care poate deveni o practică ascetică personală; abstinența sexuală legată de starea de impuritate și de exigențele ritualice. După ce trece în revistă aceste fundamente posibile ale unei asceze iudaice care s-ar revendica din tradiție, Marcel Simon descrie asceza eseniană ca o exagerare a practicilor marginale sub acțiunea influențelor externe.[473]

într-un studiu asupra celibatului esenienilor[474], Antoine Guillaumont aduce și alte argumente pentru încadrarea esenismului în tradiția iudaică. își începe raționamentul prin respingerea ipotezei influențelor elenistice sau pitagoreice[1] asupra esenismului. Pentru istoricul francez, fundamentul ascezei sexuale în iudaism este dat de ideea incompatibilității între actul sexual - sursă de impuritate - și comportamentul ritualic.[475] [476] Abstinența temporară în iudaismul tradițional putea avea următoarele motive: dorința de a se păstra pur înaintea unei lupte[477]; ca act de penitență, în momentele dificile[478]. în concluzia la studiul său, Guillaumont afirmă că asceza sexuală a esenienilor are o motivație religioasă și liturgică tradițională: membrii comunității sunt necontenit în serviciul lui Dumnezeu și adoptă, în consecință, un regim pur de viață. Michael Black încearcă să

472Num 6:1-21.

473Concluzia studiului este foarte clară: „Ascetismul iudaic, mereu marginal, nu reprezintă în definitiv în istoria iudaismului decât o scurtă paranteză.", M. Simon, „L'ascetisme dans les sectes juives", p. 426.

474Antoine Guillaumont, „Despre celibatul esenienilor", în *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului,* traducere de Constantin Jinga, București, Editura Anastasia, 1998, p. 11-28.

475Pentru o trecerea în revistă a opiniilor asupra influențelor pitagoreice, a se vedea: M. Hengel, *Judaism and Hellenism,* p. 243-247.

476Exodul (Ieșirea) 19:14-15; Leviticul 15:18; Leviticul 22:3.

477I Reg 21:2-7.

478*Cf.* 1er 16:1-4.

demonstreze aceeași teză a caracterului tradițional al ascezei eseniene. Esenismul s-ar defini ca „...a revival of the ideals of Israel of the age of Moses and the wanderings in the desert."[479]Autorul merge înapoi pe firul istoriei mișcării până în punctul său de origine și consideră că fondarea ascezei eseniene reprezintă constituirea sectei ca o „hierocrație militară". Esenienii pot invoca motive tradiționale pentru justificarea caracterului eremitic al mișcării lor - condamnarea vieții urbane[480] și nostalgia purității lui Israel în deșert[481] - la fel ca și asceza sexuală - abstinența războinicului în timpul luptei și cea care li se cere preoților înainte de a intra în Templu.[482]

Credem că e posibil să tragem câteva concluzii după trecerea în revistă a acestor analize ale fenomenului esenian. Putem afirma, împreună cu M. Simon, că ascetismul nu e o temă majoră a speculației teologice sau a exortației morale în iudaismul tradițional, dar trebuie totuși să-i recunoaștem popularitatea în timpul unei perioade determinate în iudaismul palestinian.[1] în al doilea rând trebuie menționat că esenismul poate găsi în tradiția iudaică argumente suficiente pentru a justifica adoptarea unor practici ascetice precum celibatul, abstinența de la anumite alimente, ritualurile cotidiene de purificare etc. în al treilea rând, credem că putem afirma că esenismul poate fi descris cel mai bine ca o comunitate escatologică și apocaliptică, structurată ca o hierocrație militară; membrii săi adoptă, într-o perioadă care precedă sfârșitul iminent al timpului, codul de conduită asociat în mod obișnuit preoților sau soldaților angajați, împreună cu

479M. Black, „The Tradition of Hasidaean-Essen Asceticism: its origins and influence", *Aspects du judéo-christianisme,* Paris, Presses Universitaires de France, 1965, p. 26.

480Amos 3:15

481*Regula...* citează din Isaia 40:3 când vorbește despre fuga în deșert a membrilor Comunității (VIII, 12-16); *Cf.* Jud 20:47; Os 13:5; Ier 2:2.

482*Cf.* II Reg 11:11; despre puritate pe câmpul de luptă, a se vedea Num 5:1-4, Deut 23:9-11.

Dumnezeul Oștirilor, într-un război sfânt[483] [484] împotriva răului.

Asceza eseniană trebuie înțeleasă așadar în contextul iudaic tradițional. Ea se definește ca un construct cultural nou, rezultat din interpretarea și punerea în practică circumstanțială a unor date ale tradiției. Orice articulare a conduitei ascetice a esenienilor - sub diferitele sale aspecte: sexuale, alimentare, ritualice - se face pornind de la legile purității, așa cum sunt definite și înțelese în iudaismul comun. Credem că **funcția corporalității** în constituirea esenismului se va lăsa dezvăluită de o analiză de tip antropologic a codului purității. Această analiză nu va fi totuși pertinentă decât dacă vom ține seama și de informațiile pe care le-am dobândit deja până acum:

- esenismul se prezintă în același timp ca un **fenomen de contact** - apărut din vecinătatea iudaismului și elenismului - și ca **fenomen de criză -** rezultat din reacția împotriva tentativei de a eleniza iudaismul, la mijlocul secolului II î.Hr.;
- teologia mișcării este caracterizată de **un dualism** care traversează viziunea cosmologică, teoria istoriei, concepțiile

483Jean Daniélou identifică aceste tendințe ascetice în ceea ce numește „iudeo-creștinismul": la ebioniți, la discipolii lui Elxai, la satornilieni, în mediile ascetice/encratite în care s-au născut *Evanghelia Egiptenilor* și *Evanghelia lui Toma* (J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme,* ediția a Il-a, text stabilit pornind de la ediția italiană de către Marie Odile Boulnois, Paris, Desclée et Cerf, 1991, p. 87-131). Trebuie totuși să remarcăm că Daniélou nu marchează diferența dintre curentele gnostice și mișcările contemporane care n-au legătură cu gnosticismul. Această distincție devine importantă când luăm în considerare motivațiile ascetismului.

484Cerințele purității ritualice trebuiau respectate în timpul luptelor pentru că Dumnezeu se afla pe câmpul de luptă și pentru că războiul era un act de cult: „în consecință, putem considera războiul sfânt ca fiind un demers eminamente cultic - prescris și sancționat prin reglementări și rituri prestabilite, tradiționale și sacre." G.von Raad, *Holy War in Ancient Israel,* Grand Rapids Michigan, William B. Eerdmans, 1991, p. 51.

escatologice și soteriologice și care conduce la apariția unei etici comunitare și a unei antropologii specifice;

- doctrina dualistă a celor „două duhuri" constituie fundamentul teoretic al mișcării de **ruptură** și de **separare** care este *primum movens* al formării comunității și necesitatea constantă a perpetuării sale. Separarea de cultul comun marchează toate articulările principale ale comunității: perioadele de probă și de noviciat, ceremonia de admitere, etapele progresului spiritual în interiorul grupării, codul moral și de disciplină, regimul economic al comunității etc.;
- constituirea comunității este un proces de extindere și de radicalizare a datelor tradiționale ale iudaismului: raportul cu Templul, ideologia militară și, mai ales, legile purității rituale.

Secțiunea finală a analizei asupra esenismului se sprijină pe etapele preliminare ale parcursului nostru. Teza pe care o vom expune și pe care vom încerca să o demonstrăm este următoarea: imaginea simbolică a comunității este aceea a unui **corp pur,** separat de toate sursele de impuritate, supus unei discipline stricte și destinat slujirii necontenite a lui Dumnezeu. Această imagine fondatoare este expli- citată prin modul în care **corpul comunitar** își concepe și articulează ordinea internă și raporturile cu exteriorul.

1.8. „Fiți sfinți, căci și Eu sunt Sfânt..."

în cartea sa *Purity and Danger,* antropologul britanic Mary Douglas realizează un studiu comparat al conceptelor de impuritate și de tabu pornind de la un material istoric și etnografic foarte divers. în capitolul al treilea al lucrării se tratează tema codului purității ritualice care apare în Cartea Leviticului. Ne propunem să urmărim în rândurile următoare analiza lui Douglas și să ne folosim de concluziile sale cele mai pertinente.

Prima parte a studiului este consacrată criticii predecesorilor. Reproșul care li se aduce este de natură metodologică: toți autorii, deopotrivă antici și moderni, care s-au aplecat asupra Leviticului au încercat să-și fondeze analizele pe criterii exterioare textului și orizontului cultural în care a apărut și la care trimite. Douglas se revendică din metoda structuralistă sau sistemică: codul purității, care exprimă în general moduri de a clasifica elementele în

univers, trebuie pus în relație cu alte date ale culturii de origine și trebuie înțeles pornind de la rolul social cu care este învestit.[1]

în studiul Leviticului, Mary Douglas pleacă de la raportul existent între semnificațiile sfințeniei și constituirea corpusului legilor purității. Cum puritatea este o exigență ritualică impusă de sfințenia lui Dumnezeu, trebuie, deci, să existe un raport între semnificațiile sfințeniei și sensul distincției dintre pur și impur. Totuși, noțiunea de sfințenie nu este simplă, ci prezintă o multitudine de semnificații dintre care cele mai importante sunt: separarea, totalitatea, ordinea și integritatea. în consecință, puritatea - adică sfințenia la scară umană - este asociată cu atitudinile, ființele și obiectele compatibile cu acest set de semnificații. După cum afirmă Douglas, animalele pure sunt animalele care, prin caracteristicile lor, exprimă fără amestec și ambiguitate caracterul ordonat al creației. De exemplu, conform Leviticului și Deuteronomului, clasa rumegătoarelor se distinge prin trei caracteristici: modul de a se hrăni, unghiile despicate și copitele despărțite. Animalele care prezintă toate aceste criterii sunt pure, celelalte sunt impure:

Orice animal care are copita despicată, cu copita adică despărțită în două unghii, și care face parte dintre rumegătoare, îl puteți mânca. Dintre cele care rumegă și dintre cele care au copita despicată și din cele care au unghiile despărțite să nu mâncați: cămila, iepurele și ariciul, cele ce rumegă fără să aibă copita despicată: acestea pentru voi sunt necurate; și porcul, pentru că, deși are copita despicată și despărțită în două unghii, nu rumegă; necurat e pentru voi. Din cărnurile acestora să nu mâncați, de stârvurile lor să nu vă atingeți.[485 486]

Sfințenia lui Dumnezeu se reflectă în lumea creată prin ordinea care guvernează ființele. Domeniul sfințeniei este definit

485„Nici un set particular de simboluri clasificatoare nu poate fi înțeles izolat, dar există speranța de a-i pătrunde sensul în relație cu structura totală a clasificărilor culturii respective.", M. Douglas, *Purity and Danger. An analysis of the concepts of pollution and tabou,* London and Henley, Routledge & Kegan Paul, 1976, vii.

486Deuteronomul 14:6-8; *cf.* Leviticul 11:3-8

prin limitele acestei ordini: tot ceea ce nu se încadrează aici este impur, și, deci, incompatibil cu sfințenia. în viața oamenilor, ordinea - imagine a sfințeniei divine - se traduce prin interzicerea incestului, prin regulile căsătoriei, prin codul sexualității. Bestialitatea, spre exemplu, în Levi- tic pare a fi văzută nu (doar) ca o monstruozitate morală, ci (și) ca un atentat la ordinea lucrurilor:

Nici cu dobitoc să nu te culci, ca să nu devii spurcat; nici femeia să nu stea la dobitoc ca să nu se îngreuneze cu el; aceasta-i urâciune.[1]

Celelalte surse de necurăție se explică în același mod, crede Mary Douglas. Spre exemplu, fluidele corporale indică lipsa de integritate a corpului uman: el are „fisuri", nu este intact și unitar, cum ar cere în mod ideal sfințenia. Perfecțiunea fizică a corpului, la care se adaugă puritatea ritualică, este una dintre condițiile care trebuie îndeplinite de către animalele de sacrificiu și de către preoți: „Nimeni dintre urmașii tăi ce vor fi din neam în neam și care va avea întru sine un cusur să nu se apropie să-I aducă daruri Dumnezeului său."[487] [488] Sexualitatea este și ea o sursă de impuritate, pentru că presupune contactul cu fluidele corporale și, de asemenea, pentru că în timpul uniunii fizice diferența primordială dintre bărbat și femeie se șterge.[489] Porunca Leviticului care cere o purificare după orice act sexual nu trebuie înțeleasă în sens moral; intenția nu e de a sancționa uniunea dintre soți ca păcat, ci de a reaminti ordinea lucrurilor instaurată în momentul creației. Nu există nicio contradicție, credem noi,

487Lev 18:23

488Lev 21:17

489„Actul sexual este momentul în care bărbatul și femeia șterg limita care îi separă și îi diferențiază și în care riscă să formeze pentru o clipă o ființă hibridă, un fel de androgin nediferențiat." în E. Fuchs, *Le désir et la tendresse, Sources et histoire d'une éthique chrétienne du mariage,* Geneva, Labor et Fides, 1978, p. 32.

între binecuvântarea cuplului[490] și versetul din Levitic.

„Cuplul uman nu este cu adevărat fecund, în sens biblic, decât dacă este de acord să trăiască diferența ca pe locul posibil al apariției și întâmpinării celuilalt (Dumnezeu, partener, copil...)“, spune Erich Fuchs[1].

Codul purității - cuprinzând o clasificare a animalelor, recomandări asupra sexualității și căsătoriei, o disciplină ritualică și sacerdotală, reglementări alimentare - contribuie într-o manieră decisivă la structurarea specifică a comunității iudaice, la apariția unor atitudini și instituții caracteristice. Rolul social al diferențierii între pur și impur este imens: aceasta conduce la constituirea unei identități comunitare - definită adesea ca

490Facerea 1:28

diferență, ruptură, separație[491] [492] în raport cu alte identități colective - și la structurarea în interiorul grupului a unui spațiu social și cultural coerent și articulat. Această diferență, distincția identitară dintre Israel și neamuri, adică neevrei, și această coerență, similitudinea de credințe și practici în interiorul grupului, ar fi imposibil de realizat fără **utilizarea socială a corporalității:** corpul este purtătorul diferențelor dintre animalele pure și animalele impure; este sursa și vehiculul celor mai multe impurități (fluidele corporale, lepra, cadavrul, veșmintele necurate); este obiectul și suportul practicilor de

491E. Fuchs, *Le désir et la tendresse,* p. 34. în Vechiul Testament, condamnarea sexualității sacre este rezultatul unui raționament identic. Poporul ales este depozitarul unei alianțe care îl transformă într-un partener de dialog religios cu Dumnezeu. Nu există altă formulă de religiozitate legitimă pentru Israel decât acest dialog fondat pe alteritatea radicală a lui Dumnezeu; nu există altă proximitate legitimă între om și divinitate, decât cea instaurată de cuvânt. Știința talmudică este efortul necontenit de a aduce acest cuvânt la viață și de a menține relația religioasă în cadrul dialogului. „Pentru iudaism, obiectivul educației constă în instituirea unui raport între om și sfințenia lui Dumnezeu și menținerea omului în cadrul acestui raport.", scrie Emmanuel Lévinas. Filozoful face o distincție clară între un sacru primitiv, un numinos care „cuprinde și transportă omul dincolo de voința și puterile sale", și sfințenia lui Dumnezeu, ale cărei exigențe sunt de ordin etic și relațional. Sexualitatea sacră neagă natura fundamental relațională a angajamentului religios și se constituie ca mijloc de acces direct la o sacralitate de tip extatic. Tocmai de aceea „Vechiul Testament denunță fără încetare o practică a sexualității care conduce la pierderea de sine în nediferențiere, în extaz. Pentru că sexualitatea este parabolă, a o pune în slujba unei experiențe care descalifică cuvântul și reclamă caracterul direct al întâlnirii cu sacrul, ba chiar cu Dumnezeu, înseamnă a o perverti." (E. Fuchs, *Le désir et la tendresse,* p. 41)

purificare ritualică; prin integritatea sa, este semnul vocației sacerdotale și compatibilității omului sau animalului de sacrificiu cu sfințenia lui Dumnezeu; prin diferențierea sexuală și prin fertilitatea sa biologică, corpul este nucleul pornind de la care se articulează normele căsătoriei și ale legăturilor de rudenie, ca și cele ale conduitei sexuale legitime; este, în sfârșit, elementul prin care Legământul lui Israel cu Dumnezeu devine obiectiv, concret, cotidian.

în consecință, nu este surprinzător că mișcarea eseniană a făcut apel tocmai la funcțiile corporalității în constituirea ei drept comunitate. Esenienii refac același drum care a condus la fondarea comunității iudaice: diferența este că esenienii nu iau ca punct de referință neamurile, ci pe Israel, ceea ce conduce la o mai mare complexitate a procesului de creație a unei identități colective:

Manuscrisele eseniene de la Qumrân constituie o vastă colecție de scrieri despre „Israel", despre definirea și conduita sa, despre istoria și destinul său... Motivul importanței sistemice a lui „Israel" pentru esenieni derivă din semnificațiile atribuite acestei noțiuni. Colecția de la Qumrân vorbește despre un grup social care se concepe ca fiind „Israel" și care vrea să afirme, prin aceste documente, ce este acest „Israel" și ce trebuie să facă. Sistemul, în integralitatea sa, este un exercițiu de definire a lui „Israel" ca opus al acestui „non-Israel", compus nu din neamuri, ci din (foști) israeliți care au rătăcit. „Israel" este rămășița mântuitoare care a supraviețuit.[493]

Pentru a se separa de *goîm,* dar mai ales de frații lor necredincioși, „fiii adevărului" au apelat la extinderea și radicalizarea codului de puritate, nucleul identității iudaice tradiționale. Consecința acestei alegeri a fost apariția unui

492 Enunțarea normelor sexualității și căsătoriei este precedată de accentuarea diferenței dintre Israel și celelalte popoare: „După datinile pământului Egiptului, în care ați rătăcit, să nu faceți; nici după rânduielile lor să umblați.", Lev 18:3-4.

493 J. Neusner, *Judaism and its social metaphors. Israel in the history of Jewish Thought,* Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 232-233.

comportament ascetic riguros, neobișnuit în cultul comun, în cadrul căruia asceza se prezintă mai degrabă ca o conduită temporară și rar asumată de către toată comunitatea. Celibatul esenienilor din Qumrân are un fundament tradițional: trimite la o conduită profetică, la abstinență militară, la comportamentul preoților în Templu, la grija față de puritatea ritualică a *haburoth* etc. Ceea ce nu este tradițional în abstinența adoptată de asceții din Qumrân este caracterul său perpetuu și generalizat.

în iudaismul tradițional, **corpului** i se cere să îndeplinească funcții religioase și sociale foarte complexe, ceea ce îl supune unei discipline destul de severe. Această disciplină avea înainte de toate un rol religios, dar ea contribuia de asemenea, într-un mod decisiv, la construirea unei identități sociale pentru comunitatea iudaică. Mai mult, în interiorul comunității, codul asociat corporalității stătea la baza unui ansamblu de atitudini și de instituții specifice. După părerea noastră, ca o concluzie a afirmațiilor precedente, ar fi posibil să susținem că până și iudaismul comun prezintă o orientare ascetică destul de clară. Bineînțeles că nu e vorba de a întemeia acest ascetism pornind de la o condamnare a corporalității și a materiei, în numele sufletului și spiritului: acest tip de dualism, după cum am spus deja, este străin iudaismului. Dar, pe de altă parte, dacă înțelegem ascetismul ca pe un ansamblu de norme care se concentrează asupra corporalității și conduc la o disciplină restrictivă a accesului la sacru, am putea afirma cu siguranță caracterul ascetic al iudaismului tradițional.[1] Esenismul își creează identitatea și legitimitatea servindu-se de această orientare „ascetică" a iudaismului tradițional și de tendința, prezentă și în

alte grupuri religioase[494 495], de a modela atitudinile cotidiene după tiparul comportamentului sacerdotal sau pur și simplu al celui religios. Un sentiment religios foarte puternic - propriu mișcărilor apocaliptice - îi face pe eseni- eni să privească viața de zi cu zi, în cele mai mici detalii ale sale, ca pe un exercițiu religios, ca pe un raport permanent cu sfințenia lui Dumnezeu. Această existență liminară, deopotrivă la limita istoriei și la contactul permanent cu sacrul, se traduce prin extinderea și radicalizarea exigenței de puritate corporală a membrilor comunității.

Efectul social al acestei adoptări generalizate a codului purității este apariția și perpetuarea unei comunități care se definește ea însăși ca pură și sfințită. Identificarea exclusivă a Comunității din Qumrân cu Israel, ruptura față de comunitatea de origine, continuu întreținută, procedurile de inițiere și de aderare la grup, sancțiunile pentru violarea izolării sectei nu pot fi înțelese decât ca tot atâtea procedee de afirmare și de conservare a

494„în fond, dacă teologia iudaică nu propune ascetismul ca mijloc de perfecționare individuală, în realitate mulți învățători ai legii au dus, într-o anumită măsură, o viață de asceți. De altfel, numeroase reguli și interdicții legale care traversează atât de des viața cotidiană și pun piedici libertății sale sunt de ajuns pentru a introduce în viața unui evreu credincios o mulțime de restricții, care l-ar putea ajuta să-și exerseze voința și l-ar determina să practice o asceză veritabilă.", J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa théologie. Il - Théologie morale, vie morale et religieuse,* Paris, Beauchesne, 1935, p. 286.

495Este vorba de farisei: „înainte de anul 70 d.Hr., fariseismul pusese accentul pe sanctificarea întregului „Israel". Doctrina sa asupra lui „Israel" definea drept candidați la sanctificare toți evreii care locuiau în Țara Sfântă. Erau toți chemați să respecte exigențele sanctificării prin puritate ritualică, aceleași exigențe care, în Levitic, se refereau doar la cler în timpul activității la Templu și al cultului sacrificial sau când consumau ofrandele.", J. Neus- ner, *Judaism and its social metaphors,* p. 23.

sfințeniei comunitare. Un singur exemplu în acest sens. Sfințenia, după cum am văzut, se exprimă ca ordine și conduce pe plan social la crearea de sisteme de diferențiere între elementele compatibile și cele incompatibile cu divinul. Ordinea, ca reflectare a sfințeniei, este una dintre caracteristicile cele mai evidente și, din punct de vedere social, cele mai eficiente ale comunității eseniene. Ordinea este prezentă la toate nivelurile vieții comunitare și se exprimă în numeroase variante: ca insistență asupra exactității calendarului ritualic[1]; ca disciplină internă[496 497]; ca viziune cosmologică[498] și antropologică[499], drept cod de precădere[500] în comunitate.

Dar ordinea nu înseamnă numai rigoare și disciplină, înseamnă, de asemenea, coerență și unitate. Reglementările care ordonează viața comunitară au rolul de a da coerență și unitate grupului. Raportul dintre sfințenie, pe de o parte, și exigențele ordinii și unității, pe de altă parte, este pus în evidență clar de către doctrina antropologică „a celor două înclinații". Conform acesteia, libertatea pe care Dumnezeu i-a acordat-o omului, chiar în momentul creației, se traduce ca o coexistență în inima omului a două înclinații: una către bine, alta către rău[1]. Conform acestei logici, cel drept se definește prin unitatea inimii sale, orientată

496. .să nu fie mai devreme de timpul cuvenit și nici să-și întârzie sărbătorile/', *Regula comunității, I,14,* G. Vermès, *Les Manuscrits,* p. 136. (A se vedea de asemenea *Sulul Legii 1,14-15,* în A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte,* p. 89.)

497„Orice israelit să-și cunoască locul în Adunarea lui Dumnezeu, potrivit rânduielii veșnice.", *Ibidem,* II, 22.

498Ființele create de Dumnezeu există „după legile lor (respective) potrivit cu rânduiala Sa slăvită...", *Ibidem,* III, 16.

499„Către învățător. Să învețe și să-i învețe pe toți fiii luminii toate felurile de oameni după toate felurile duhurilor lor, semnele lor deosebite după faptele lor...", *Ibidem,* III, 13.

500Să fie toți înregistrați după nume: în primul rând preoții, în al doilea rând leviții, în al treilea rând fiii lui Israel, în al patrulea rând prozeliții. în această

exclusiv către bine, în timp ce ipocritul se definește prin „inima dublă"[501 502 503], împărțită între atracția binelui și adeziunea la rău. Această imagine a duplicității inimii se transferă pe plan social: o **inimă unificată** este simbolul unei comunități ordonate și, deci, sanctificate, la fel cum imaginea **corpului pur** este una dintre reprezentările posibile ale comunității sfinte.

Câteodată, două procedee simbolice care folosesc corpul se regăsesc în aceeași formulă. în două dintre textele din Qumrân, ideea inimii duble și cea a lipsei circumciziei sunt asociate pentru a exprima ruptura dintre comunitatea eseniană și majoritatea populației. *Regula Comunității* denunță ipocrizia ca fiind un atentat la unitatea - adică la sfințenia - comunității, folosind imagini care trimit, în același timp, la doctrina celor două înclinații / a inimii duble și la semnificațiile spirituale ale circumciziei:

Nimeni să nu rămână în îndărătnicia inimii sale și a ochilor săi și a relei sale înclinații, ci să taie împrejur, în comun, reaua înclinație și cerbicea, pentru a pune temelie adevărului pentru Israel pentru o Adunare de Legământ veșnic.. J

501ordine vor ședea și vor întreba despre orice chestiune." *Documentul din Damasc XIV, 3-6,* G. Vermès, *Les Manuscrits,* p. 181.

502„R. Nahman bar-R. Hisda face următoarea interpretare: „...Dumnezeu a creat în om două înclinații; una spre bine, alta spre rău"; „Am aflat că: R. Yossé Haglili spune că cei drepți sunt îndrumați (ghidați) de înclinarea lor spre bine... în timp ce hainii sunt îndrumați de înclinarea lor spre rău..." *Berakhothôla* și *b,* în *Tratatul Berakhoth din Talmudul din Ierusalim și Talmudul din Babilon,* tomul al ll-lea, tradus în franceză de Moïse Schwab, Paris, Imprimerie Nationale, 1871, p. 489 și 492.

503A se vedea: *Imnul IV,* 10 (M.G.II, planșa IX): „Aceia sunt părăsiți, ei cad pradă lui Belial și te caută cu o inimă împărțită...", în G. Vermès, *Les Manuscrits,* p. 188. *(Sulul imnurilor* IV, 13-14, în A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte,* p. 227.)

în iudaism circumcizia este modul tradițional de a face referire la comunitatea religioasă: nu este vorba de un act ritual pur fizic, ci de expresia cea mai concretă a unui angajament spiritual. Rabinii au mers înapoi pe firul semnificației spirituale a circumciziei până în momentul stabilirii sale: Avraam, afirmă rabinul Nehemiah, chiar și după ce a îndeplinit toate poruncile lui Dumnezeu, nu a fost considerat desăvârșit decât după tăierea împrejur[504 505]. Binecuvântările care se pronunță în timpul circumciziei pun accentul pe sanctificarea prin acest ritual, care marchează intrarea copilului în comunitatea sfântă a lui Israel[506]. O altă binecuvântare rostită în timpul aceleiași ceremonii definește circumcizia ca pe salvarea trupului și a sângelui, fără îndoială ca rezultat al intrării în comunitatea soteriologică:

Cel care rostește apoi binecuvântarea ceremoniei zice: „Binecuvântat fie cel care și-a sfințit mult iubitul fiu încă de la sânul mamei sale; care a așezat o lege în privința familiei sale și a pus asupra urmașilor săi, ca un semn, pecetea sfântului legământ. De aceea, ca răsplată pentru aceasta, Dumnezeul cel viu, care este moștenirea și sprijinul nostru, ne-a poruncit să salvăm din adâncul

504*Regula Comunității* V, 4-5; aceeași idee este exprimată într-un alt text al comunității: *Comentariul la Avacum, X,* 13: „căci nu și-a circumcis prepuțul inimii..." în G. Vermès, *Les Manuscrits,* p. 133.

505Este vorba de un comentariu talmudic din Facerea 17: 1; în *Nedarim III, 11, Talmudul din Ierusalim,* tomul al Vlll-lea, tradus în franceză de Moïse Schwab, Paris, Maisonneuve et Ch. Leclerc, 1886, p. 186; pentru interpretarea spirituală a circumciziei, a se vedea Deuteronomul 10:16 și 30:6; leremia 4:4.

506„Tatăl copilului spune această formulă: „Binecuvântat fie cel care ne-a făcut sfinți prin poruncile sale și ne-a poruncit să-l aducem în Legământul lui Avraam, părintele nostru.", *Berakhoth,* IX,3, în *Tratatul Berakhoth al Talmudului din Ierusalim și al Talmudului din Babilon,* tomul I, tradus în franceză de Moïse Schwab, Paris, Imprimerie Nationale, 1871, p. 167.

nimicniciei trupul nostru și sângele nostru mult iubite; fii laudat, Părinte veșnic, tu, care înfăptuiești Legământul.[507]

Pornind de la sensul spiritual al circumciziei se stabilește diferența dintre circumcizia corporală și circumcizia „inimii"; această distincție este folosită pentru a face diferența între poporul lui Dumnezeu și neamuri:

Căci termenul de netăiere împrejur se aplică numai păgânilor, așa cum se spune (Ieremia, IX,26): *căci toate aceste popoare sunt netăiate împrejur, iar casa lui Israel toată este cu inima netăiată împrejur,* și se spune (I Regi, XVII, 33): *acest filistean, netăiat împrejur să fie așa,* și iarăși (II Regi, I, 20): *ca să nu se bucure fiicele filistenilor, ca să nu prăznuiască fiicele celor netăiați împrejur}*

Există, deci, un raport între circumcizie și sfințenie, pe de o parte, și între netăiere împrejur și necurăție, pe de alta. în afară de acest raport, după cum am văzut deja, există o legătură între circumcizie și mântuirea prin intrarea în comunitatea Legământului. Tocmai în acest sens textele eseniene definesc intrarea în „adunarea sfinților" ca o circumcizie, ca o renunțare la „prepuțul" înclinației către rău. îndreptarea acestei înclinații, găsirea unității inimii, păstrarea trupului curat de orice impuritate sunt tot atâtea acțiuni simbolice și ritualice care evocă **corporalitatea** și care au ca obiectiv consolidarea comunității Legământului.

1.9. Concluzii

în paginile precedente am încercat să analizăm rolul **semnificațiilor** și **practicilor sociale** ale corporalității în constituirea unei comunități religioase. Esenismul se definește prin contextul special al apariției sale - criza iudaismul în timpul revoltei macabeilor - și prin raporturile de continuitate și de conflict pe care le întreține cu iudaismul tradițional. Originea sectei și raporturile sale cu iudaismul comun sunt două elemente foarte importante pentru înțelegerea fenomenului: iată de ce am încercat să le prezentăm cu cât mai multă exactitate. Esenismul este o mișcare de disociere în raport cu cultul comun; se fondează pe o doctrină a rupturii, cuprinzând raționamente teologice,

507*Berakhoth IX, 3,* p. 167-168.

antropologice și etice; a instituit practici de separare care vizau toate

[1] *Nedarimlll,* 11, p. 185-186.

articulările importante ale comunității - noviciatul, aderarea la grup, codul disciplinar, regulile de precădere, practicile rituale etc.

Pentru a se constitui ca o comunitate separată, esenienii au fost nevoiți să apeleze la un procedeu oarecum paradoxal: au folosit toate criteriile identitare ale comunității de origine - relația cu Templul, codul de puritate etc. - negând puternic similitudinile cu aceasta. Procesul de ruptură față de cultul comun trebuie să fie înțeles ca o reînvestire a datelor tradiționale ale iudaismului, și nu ca o inventare a unor doctrine și comportamente noi. Această reînvestire a luat forma unei extinderi și a unei radicalizări a codului tradițional al purității rituale: este vorba, în esență, de adoptarea, de către toată comunitatea și în viața de zi cu zi, a exigențelor asociate în cultul comun doar clasei sacerdotale.

Un proces de constituire comunitară care ia ca punct de sprijin practici de puritate rituală trebuie neapărat să se fondeze pe funcțiile sociale ale corporalității. într-adevăr, de-a lungul analizei am putut vedea în ce măsură **corpul** era folosit pentru a marca separarea sectei de cultul comun, pentru a constitui o identitate comunitară, pentru a stabili și menține o disciplină interioară în comunitatea nou-formată etc. Am constatat, astfel, că imaginea simbolică a noului grup era **corpul pur,** compatibil așadar cu exigențele severe ale sfințeniei lui Dumnezeu. Ne-am oprit asupra mai multor chestiuni asociate cu această reprezentare simbolică a corporalității sanctificate; masa în comun, numită „Puritate" sau „Purificare", ritualurile lustrale, codul purității, teoria „inimii duble" și doctrina spirituală a circumciziei.

Analiza acestor aspecte ale esenismului a confirmat teza noastră despre folosirea semnificațiilor corpului în procesul de constituire comunitară. Sperăm, de asemenea, să fi pus în evidență câteva caracteristici importante ale mișcărilor apocaliptice și escatologice: mai întâi, faptul că în general se definesc ca fenomene de secesiune; și, în al doilea rând, că propun

coduri disciplinare severe și comportamente ascetice riguroase. Revelarea secretelor lui Dumnezeu, la fel ca așteptarea sfârșitului iminent al lumii produc două tipuri de presiune: primul generează distanțarea față de comunitatea de origine, al doilea duce la adoptarea unei vieți ascetice și de penitență. Și în acest caz corpul apare ca un instrument esențial al proceselor culturale și religioase studiate: pe el se sprijină ideile și practicile - în parte tradiționale, în parte noi - care stau la baza esenismului.

Intenția noastră a fost să prezentăm mișcarea esenienilor nu ca pe un eveniment singular și strict circumscris, izolat într-un context de excepție, ci ca pe un fenomen a cărui devenire se articulează pe o tradiție particulară și ale cărui consecințe depășesc momentul dispariției sale. Apărut în interiorul iudaismului și structurat fundamental pe valorile și criteriile tradiției iudaice, esenismul poate fi definit, de asemenea, în contrast cu elenismul ambiant. Contactul - adesea brutal - între culturi diferite explică, chiar dacă numai în parte, tensiunea apocaliptică și escatologică a mișcării palestiniene. Aceste dimensiuni, apocaliptică și escatologică, vor supraviețui, de altfel, dispariției esenismului: creștinismul primelor secole, prins între identitatea sa originară și exigența sa universalistă, va fi marcat și el de aceste caracteristici.

2. Există o problematică comună esenismului și teologiei creștine, expusă de apostolul Pavel: este vorba, după părerea noastră, de o aceeași căutare identitară, stimulată deopotrivă de pretenția de fidelitate față de o tradiție și de presiunea inerentă contactului cu tradiții diferite. în capitolul următor vom studia felul în care se constituie, pornind de la o circumstanță precisă, reperele fundamentale ale antropologiei pauline. Ne va interesa din nou chestiunea corporalității, așa cum prinde formă și conținut în prima epistolă adresată de către apostol bisericii din Corint. Vom regăsi o comunitate în criză care încearcă să-și creeze o identitate socială și religioasă. Acest proces va pune în contact și în conflict, încă o dată, lumea greco-romană și iudaismul și va contribui astfel la apariția unor noțiuni și comportamente specifice. în constituirea acestor idei și practici noi, corpul va juca iarăși un rol de prim rang.

Corint. Corpul în antropologia paulină

2.1. Subiectul

în textul Septuagintei[1], folosirea termenului *soma* nu lasă loc niciunei interpretări dualiste: corpul nu trimite niciodată la sfera terestră care ar fi definită în contrast cu lumea cerească. Trupul nu este semnul precarității ființei umane, ci mai degrabă o metaforă a întregii sale persoane, în calitatea sa de făptură a lui Dumnezeu. *Soma* nu desemnează în niciun caz ceva esențialmente diferit de o „natură umana ‘ pretins pură: în antropologia Vechiului Testament, omul este definit ca unitate psiho-fizică sau ca un „corp animat", după o formulare fericită.[2]

Dualismul elenistic corp-suflet era profund străin mentalității iudaice tradiționale. O dovadă convingătoare este faptul că primele utilizări dualiste ale lui *soma* apar în textele iudaice scrise în perioada elenistică. în *Testamentul celor doisprezece patriarhi,* un text scris la sfârșitul secolului II î.Hr., corpul este asociat în mod constant și negativ cu sexualitatea.[3] Influența elenistică nu este totuși decât un episod relativ izolat în tradiția iudaică: într-adevăr, în primele secole ale erei creștine, rabinii au încercat să reducă efectele sale și să combată definițiile negative ale sexualității și ale corpului.[4]

Noul Testament reia, în parte, semnificațiile atribuite corpului în Septuaginta. Se pot distinge trei sensuri principale: în primul

rând, termenul *soma* desemnează omul în general; în al doilea rând trimite

1 în textul ebraic al Vechiului Testament nu exista cuvânt care să exprime noțiunea de „corp". în Septuaginta, cuvântul *soma* traduce unsprezece termeni diferiți. *Cf:* J. A. T. Robinson, *The Body.* A *Study in Pauline Thelogy,* London, SCM Press, 1952, p. 11.

2 W. Robinson, *The People of the Book,* p. 362, *apud* J. A. T. Robinson, *op.cit.,* p. 14.

3 *The International Dictionary of New Testament Theology,* vol. I, C. Brown (general editor); L. Coenen; E. Beyrenther; H. Bientenhard (ed.), Carlisle, Cumbria, The Paternoster Press, 1991, p. 233.

„Eforturile pe care rabinii au fost nevoiți să le facă timp de un secol sau două pentru a depăși definiția negativă a sexualității și a plăcerii ca, ipso facto, rele oferă o mărturie elocventă asupra forței și complexității acestei ideologii a sexului." D. Boyarin, „Body Politic among the Brides of Christ: Paul and the Origins of Christian Sexual Renunciation", p. 460.la corpul biologic; în al treilea rând, *soma* înseamnă „cadavru ‘. Celelalte semnificații sunt derivate de la aceste trei sensuri fundamentale, mai ales în scrierile pauline. Trebuie menționat că datele esențiale ale antropologiei corpului în textele Noului Testament sunt atribuite pe bună dreptate apostolului Pavel.

Corpul[508] este un termen foarte important pentru evoluția doctrinei învierii: el este obiectul acțiunii soteriologice a lui Dumnezeu, dar nu ca un lucru material și inert, ci ca „vehiculul", impregnat de Sfântul Duh, al ființei umane în întregime. Corpul este, de asemenea, locul în care se realizează efectiv alianța omului cu Dumnezeu, este o mărturie grăitoare a acestui raport privilegiat cu El. Nu este suprinzător, deci, că trupul este considerat un element esențial în judecarea, prezentă sau viitoare, a persoanei. Pentru apostolul Pavel funcțiile religioase ale corpului sunt esențiale: este menit să devină o ofrandă cotidiană, instrument și loc al unei venerații continue. Corpul este, de asemenea, un semn al statutului umanului. Creat de către Dumnezeu, corpul îi aparține de drept și dezvăluie adevăratele raporturi între Creator și făptura sa. Corpul transmite, pe calea discretă a simbolismului său, adevărurile mântuirii: uniunea trupurilor în dragostea conjugală este o imagine pe care apostolul Pavel o consideră adecvată pentru a dezvălui intimitatea tainică a lui Hristos cu fiecare dintre discipolii săi.

508Conform articolului „ SOMA", G. Kittel; G. Friedrich (ed.), *Theological Dictionary of The New Testament,* tradus în engleză de G. W. Bromiley, Grands Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans, 1967, vol. VII, p. 1024-1094.

încercând să facem o sinteză a acestor sensuri multiple ale corporalității la Sfântul Pavel, vom afirma că apostolul se situează în punctul de intersecție a două tradiții culturale: viziunea iudaică tradițională, pe de-o parte, și reprezentările elenistice ale corporalității, pe de alta. Evreu bilingv, apostolul Pavel a avut de ales între fidelitatea față de antropologia iudaică și adecvarea comodă la mentalitatea elenistică omniprezentă. Conform redactorilor *Dicționarului teologic al Noului Testament,* demersul apostolului se rezumă la folosirea vocabularului grec pentru a exprima conținutul propriei sale tradiții.[1] Pentru James D. G. Dunn, doctrina apostolului Pavel se plasează în zona de contact a acestor două viziuni antropologice. Este extrem de dificil și finalmente inutil să căutăm filiația exactă a fiecăreia dintre ideile Sfântului Pavel. S-ar cuveni mai degrabă să punem în evidență, printr-un studiu susținut și exhaustiv, coerența gândirii sale antropologice.[509 510]

Pentru autorul englez, sensul principal al cuvântului *soma* la apostolul Pavel este diferit atât de sensul modern, cât și de semnificația greacă a corpului: fundamental, corpul ar fi instrumentul prin care persoana este asociată cu mediul său, mijlocul de contact și comunicare prin excelență al persoanei cu contextul ei religios, cultural, economic, natural etc. în al doilea rând, conform aceluiași autor, corpul ar avea vocația foarte clară de a exprima identitatea profundă a individului. Referindu-se la *I Corinteni,* James D. G. Dunn scoate în evidență faptul că, potrivit apostolului, identitatea credincioșilor este rezultatul participării lor, ca ființe întrupate, la corpul comunitar al bisericii.[511] Al treilea

509*Ibidem,* p. 1081.

510J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle,* T&T Clark, Edinburgh, 1998, p. 53.

511„...în calitate de corpuri, ei se aflau inevitabil într-un raport corporativ care le definea identitatea, iar raportul lor corporativ ca membri ai trupului lui Hristos era decisiv în a face de neconceput un raport trupesc cu o prostituată, care

sens, legat de cele două semnificații precedente, ar fi valoarea relațională și colectivă a corpului. într-o comunitate, raporturile reciproce se stabilesc și se întrețin prin intermediul corpului, astfel încât există o legătură imediată între trupul individual și corpul social.

Această ultimă remarcă ni se pare esențială, pentru că ea asigură transferul problematicii corpului de la universul privat, al individului, către sfera publică, a societății. Pentru antropologie, subiectul corporalității devine pertinent numai în măsura în care lectura semnificațiilor corpului individual conduce la înțelegerea gesturilor și comportamentelor sociale. Trupul privat nu prezintă interes pentru științele umaniste decât în măsura în care studierea sa contribuie la o cunoaștere a sferei publice, adică a codurilor și limbajelor care structurează o anumită comunitate.

Intenția noastră este de a propune o analiză a temei corporalității în scrierile apostolului Pavel în contextul mai general al antropologiei sale. Ni se pare dificil și, până la urmă, neproductiv să facem inventarul tuturor ocurențelor corpului în textele pauline și să încercăm să le grupăm după criterii tematice. Riscul unui astfel de demers ar fi să alunecăm către o analiză pe un singur nivel - în acest caz probabil cel teologic - și să nu luăm în considerare întreaga complexitate a unui fenomen cultural.

Afirmațiile apostolului Pavel asupra corporalității nu sunt raționamente abstracte, produse de un filozof retras din lume sau de către un conferențiar vorbind unui public inert. Toate epistolele pauline sunt scrisori pastorale, documente alcătuite pentru a produce efecte măsurabile social, pentru a genera nu numai idei, ci de asemenea - și mai ales - comportamente. în al doilea rând, textele apostolului Pavel nu sunt compoziții gratuite, tratate de ideologie sau de morală destinate lecturării de către un public despre care autorul are o idee vagă. Epistolele aveau destinatari preciși, prieteni și adversari, iar alcătuirea lor exprimă mai mult problemele unei agende pastorale decât principiile retorice ale

reprezenta o altă corporație.", *Ibidem,* p. 58.

compoziției îngrijite. Ne-am oprit asupra primei *Epistole către Corinteni,* un text clasic pentru antropologia paulină. Interesul nostru se va centra pe cele opt versete care încheie capitolul al șaselea al epistolei. Ni se pare că acest dialog între apostol și o parte dintre ucenicii săi conține toate punctele esențiale ale antropologiei pauline prezentate mai devreme. în plus, micul fragment ales ne va permite să adăugăm analizei contextul ideologic și social al Corintului și să urmărim, în acest fel, gândirea apostolului în derularea ei concretă, în teren.

2.2. Locul

Apostolul Pavel a călătorit pentru prima dată către Corint în anul 50 d.Hr., în timpul primăverii, venind de la Atena.[512] Orașul confirma din plin importanța pe care apostolul pare că i-o acorda: cetate dinamică și prosperă, Corintul putea juca un rol de primă importanță în misiunea paulină. Dar dificultățile sarcinii nu erau de neglijat și, în anii următori, aveau să se manifeste energic.

în perioada care ne preocupă, Corintul era, la propriu, o cetate nouă. După ce fusese distrus în 146 î.Hr. de generalul roman Mum- mius, orașul avea să fie reconstruit, un secol mai târziu, de către lulius Cezar. Laus Julia Corinthiensis a fost repopulată cu greci și coloniști veniți din Italia. Așezarea geografică și controlul pe care Corintul îl deținea asupra porturilor Lechaeum și Cenchreae au restabilit repede prosperitatea orașului. Trebuie de asemenea să adăugăm că cetatea era amplasată pe ruta comercială care lega Orientul de capitala Imperiului, că mai era străbătută și de alte rute, mai puțin importante, și că apropierea Efesului conducea la schimburi importante și frecvente. Nu e surprinzător că, în perioada misiunii apostolului Pavel, Corintul era deosebit de atrăgător pentru numeroși imigranți, veniți din Egipt, Siria, ludeea, dar și din ținuturi orientale mai îndepărtate. Lucrările American School for Classical Studies din Atena au condus la descoperirea vestigiilor unei vieți culturale și religioase foarte bogate: în afară de templele

512J. Murphy-O'Connor, O.P., *Paul. A Critical Life,* Oxford, Clarendon Press, 1996. p. 252.

zeilor autohtoni - cum ar fi cele consacrate lui Apollo, Asclepius sau Afrodita - au fost identificate vechile temple ale lui Isis și Serapis, ale unei Magna Mater frigiene, ale zeiței siriene Astarte etc. Cât despre viața morală, Corintul nu se bucura de cea mai bună reputație, astfel încât pentru Aristofan „a trăi ca un corin-tean“ era ilustrarea prin excelență a unei vieți desfrânate. Dar să nu ne grăbim: după cum vom vedea, motivele pe care le avea un grec să condamne imoralitatea corintenilor nu erau neapărat identice cu cele expuse, câteva secole mai târziu, de către apostolul Pavel. Este totuși limpede că acele culte ale fertilității și prostituția sacră, de care ne vorbește Strabon, ar fi putut să îi neliniștească și pe unul și pe celălalt.[513]

în 1898, săpăturile Școlii Americane din Atena au scos la iveală o placă de marmură de aproape un metru lungime, a cărei primă funcție pare să fi fost aceea de a marca intrarea în Sinagogă. După locul unde a fost găsită inscripția, putem deduce că locul de cult al comunității evreiești din Corint nu era departe de agora, la aproximativ o sută de metri de poarta care marca intrarea în piață.[1] Cine frecventa sinagoga? Evrei născuți în Corint sau proveniți din Roma, din Antiohia sau Alexandria, câțiva prozeliți, ca și o categorie[514] [515] destul de mare formată din păgâni atrași de monoteismul strict al religiei iudaice, dar a căror convertire totală la iudaism era descurajată de antisemitismul ambiant.

Comunitatea iudaică din Corint era străbătută de o linie care despărțea puținele persoane cu o condiție materială bună și marele număr de credincioși care trăia în general din comerțul

513G. A. Buttrick (eel.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible,* New York, Abingdon
Press, 1962, vol.l, p. 682-686.

514*Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie,* Paris, Librairie Letouzey et Anne, 1922, tomul al treilea, partea a doua, p. 2959-2961.

515Este vorba despre „temătorii de Dumnezeu", non-evrei care au adoptat credința iudaică și anumite practici specifice iudaismului. A se vedea: Fapt 13:16.

mărunt și din meșteșuguri. Această ruptură de natură economică nu a rămas fără consecințe culturale și religioase, într-o lume în care educația nu era accesibilă tuturor. Cel puțin o parte dintre problemele ridicate de tânăra comunitate creștină din Corint are legătură cu aceste diferențe care puneau în opoziție gustul pentru speculația filozofică al celor bogați și instruiți și nevoile religioase mai simple ale majorității.[516] Articularea teologică a epistolelor adresate de către apostolul Pavel corintenilor se afla într-un raport strâns cu această structură socială a comunității creștine.[517] Ni se pare clar, în consecință, că orice analiză ar trebui să țină seama de această realitate fundamentală care precedă textele pauline și influențează în mod direct elaborarea lor.

2.3. Apariția Bisericii din Corint

La început, comunitatea creștină din Corint avea doar doi

516„Potențialul conflictual în comunitate este evident. Cei mai multi dintre membri nu aveau în comun decât creștinismul lor. Erau foarte diferiți prin nivelul de educație, situație materială, origine religioasă, înclinații politice și, mai ales, prin așteptările lor. Un mare număr era atras către Biserică pentru că părea să le ofere un nou câmp de posibilități unde aptitudinile lor, reprimate de societate, puteau fi folosite din plin. Erau energici și ambițioși, iar agendele lor ascunse aveau puține în comun. Un anumit spirit de competiție a caracterizat Biserica încă de la început.", J. Murphy-O'Connor, O.P., *Paul. A Critical Life,* p. 273.

517„în perioada corespondenței cu Pavel, Biserica creștină din Corint... reprezenta o secțiune transversală a comunității urbane. Anumiți membri ai săi aveau o poziție socială bună: Crispus (Fapt 18:8; 1 Cor 1:14) era conducător de sinagogă și avea o casă; Sostene (Fapt 18:8; 1 Cor 1:1) era conducător de sinagogă... Alții nu erau atât de bine plasați (1 Cor 1:26-29; 11:22).", Ch.H. Talbert, *Reading Corinthians. A Literary and theological commentary on 1 and2 Corinthians,* New York, Crossroad, 1987, p.XVIl.

membri[1], Acvila și Prisca[518 519], un cuplu de evrei stabilit în Corint în anul 49 d.Hr. Se știe că erau deja convertiți la creștinism: fuseseră izgoniți din Roma de efectul unui edict al împăratului Claudiu, care îi acuza, din câte spune Suetoniu, că alimentau tulburări legate de un anume „Chrestos“. Rolul lor în răspândirea Veștii celei Bune pare să fi fost mai mult indirect: nu și-au manifestat convingerile decât prin găzduirea, la un an după sosirea lor în cetate, a unui predicator itinerant, un evreu din Tars, pe nume Pavel.

Primul loc în care apostolul și-a expus mesajul a fost sinagoga. Era natural să i se dea cuvântul unui invitat atât de instruit și de distins ca Pavel, dar efectul predicii a fost mai mult negativ. Șefii comunității, alarmați de ceea ce credeau că este o erezie periculoasă, i-au cerut, pe un ton destul de sever[520], să se oprească. Apostolul observă această opoziție și decide să abandoneze predica în sinagogă și să formeze o comunitate aparte. Locul întâlnirilor comunității nou-formate nu era departe de sinagogă, în casa unui convertit, pe nume Titus Justus. Noii convertiți, evrei și păgâni, erau în general oameni de condiție modestă, iar apostolul însuși are grijă să le-o reamintească la câțiva ani după prima sa vizită în Corint: „... nu mulți sunt înțelepți după trup, nu mulți sunt puternici, nu mulți sunt de bun neam/[521] Printre credincioși se află, totuși, persoane bogate și influente: Gaius, îndeajuns de înstărit pentru a întreține întreaga biserică[522], Erast[523], „trezorier al orașului" (Rom 16:23), Hloe, o negustoare

518S-a stabilit că epistolele apostolului Pavel se adresau unei comunități formate din aproximativ 50 de persoane. A se vedea: J. Murphy-O'Connor, *Saint Paul's Corinth,* Wilmington, Michael Glazier, 1983, p. 156-157.

519In Faptele Apostolilor, aceeași persoană este numită Priscila. A se vedea Fapt 18:2; 18:18; 18:26.

520Fapt 18:6.

521I Cor 1:26.

522Rom 16:23.

523O inscripție descoperită recent ne spune despre Erast că ar fi fost cel care a pavat, pe cheltuiala lui, drumul care ducea de la

foarte înstărită, după toate aparențele[524], Crispus și Sostene, foști șefi ai sinagogii.

Se pare că apostolul Pavel a stat optsprezece luni în Corint, înainte de a pleca spre Cezareea. A lăsat în urmă o comunitate mândră și încrezătoare, care îi recunoștea fără să ezite autoritatea. De altfel a putut să verifice solidaritatea credincioșilor cu ocazia unui mic incident: iudeii l-au denunțat pe apostol în fața tribunalului proconsulului Galion, acu- zându-1 ca i-ar fi incitat pe credincioși să îl slăvească pe Dumnezeu contrar legii *{para ton nomori))* Acțiunea nu are alte urmări decât creșterea frământărilor în interiorul comunității evreiești.[525] [526] Apostolul este liber să părăsească cetatea, ceea ce și face în anul 51, atunci când pornește spre Efes, unde rămâne foarte puțin timp, după care pleacă în Siria. Promite să revină și lasă în Efes doi discipoli dragi, Acvila și Prisca.

La sfârșitul anului 52, un nou predicator sosește în sinagoga din Efes. Se numește Apollo și este un evreu din Alexandria. Faptele Sfinților Apostoli îi păstrează un portret aproape detaliat: „bărbat iscusit la cuvânt, puternic fiind în Scripturi... era învățat în calea Domnului și, arzând cu duhul, grăia și învăța drept cele despre Iisus.“[527] Conform aceleiași surse, cunoaște „numai botezul

piața din nordul orașului către teatru. A se vedea J. Murphy-O'Connor, O.P., *Paul.* A *Critical Life,* p. 269.

524I Cor 1:11.

525„ Acesta caută să convingă pe oameni să se închine lui Dumnezeu împotriva legii." Fapte 18:13. „Legea" *(nomos)* este aici un termen destul de ambiguu. Faptul că acuzația îi este adresată lui Galion sugerează că era vorba de legea romană; totuși, răspunsul proconsulului pare să fi redus conflictul din Corint la o dispută internă a comunității evreiești: „Dacă ar fi vreo nedreptate sau vreo faptă vicleană, o, iudeilor, v-aș asculta precum se cuvine; dar dacă sunt la voi nedumeriri despre învățătură și despre nume și despre legea voastră, vedeți-vă voi înșivă de ele.", Fapte 18:14-15.

526Fapte 18:17.

527Fapte. 18:24-25

lui Ioan“, dar Acvila și Prisca se îngrijesc de a-i prezenta întreaga doctrină și încurajează, printr-o recomandare, dorința lui de a merge să predice în Corint.

Sosirea lui Apollo în Corint coincide cu revenirea apostolului Pavel în Efes. Aici va primi din Corint vești neliniștitoare. O parte dintre problemele care îi sunt relatate sunt asociate, printr-un efect aproape sigur involuntar, cu propovăduirea în cetate a lui Apollo.

Atunci când vorbesc despre Apollo, Scripturile folosesc adjectivul *logios,* care s-ar putea traduce prin „elocvent" și/sau „instruit". Acest termen deschide posibilitatea unei interpretări foarte interesante: Jerome Murphy-O’Connor sugerează posibilitatea unei legături, anterioare anului 52, între Apollo și liderul intelectual și politic al comunității evreiești din Alexandria, Filon.[1] După cum vom vedea, această ipoteză dă ocazia unei analize a conflictelor născute la Corint, în cadrul unei comparații mai ample între două tipuri de discurs antropologic: cel practicat de apostolul Pavel și cel asociat curentelor intelectuale ale iudaismului elenistic. Multe argumente sunt în favoarea acestei supoziții: educația filozofică a lui Apollo, dezvăluită indirect de către opiniile discipolilor săi înverșunați din Corint, marea influență exercitată de către Filon asupra evreilor instruiți din Alexandria, ca și intenția sa de a deschide cultura iudaică tradițională către valorile culturale ale lumii înconjurătoare.

Elocința și gustul pentru speculație teologică, ce l-ar fi caracterizat pe Apollo, și-au găsit în tânăra comunitate din Corint un ecou favorabil.[528] [529] Modul său de a prezenta Revelația a

528„Este dificil să ne imaginăm că un evreu din Alexandria, având exact aceste competențe și un spirit suficient de deschis pentru a-l accepta pe lisus, ar fi scăpat influenței lui Filon, marele lider intelectual al comunității evreiești din Alexandria, mai ales dacă acesta din urmă pare să fi fost interesat de educație și de predicație.", J. Murphy-O'Connor, O.P., *Paul.* A *Critical Life,* p. 275.

529„în afară de talentul său de orator, avea capacitatea de a asocia lucrurile, de a stabili legături între diferitele aspecte ale

generat, cel puțin în mintea anumitor corinteni, o judecată comparativă net defavorabilă apostolului Pavel. Intr-adevăr, în scrisoarea pe care o adresează comunității, în mai 54, apostolul se arată conștient de această diferență și încearcă să o relativizeze, punând accentele în mod diferit: ceea ce a vrut el să le transmită discipolilor nu era o învățătură filozofică, o „înțelepciune" pur omenească, ci „taina" lui Dumnezeu. Un astfel de demers se sprijină pe „puterea Duhului" și nu pe iscusința artificială a retoricii:

Și eu, fraților, când am venit la voi și v-am vestit taina lui Dumnezeu n-am venit ca iscusit cuvântător sau ca înțelept. Căci am judecat să nu știu între voi altceva, decât pe lisus Hristos, și pe Acesta răstignit. Și eu întru slăbiciune și cu frică și cu cutremur mare am fost la voi. Iar cuvântul meu și propăvăduirea mea nu stăteau în cuvinte de înduplecare ale înțelepciunii omenești, ci în adeverirea Duhului și a puterii. Pentru ca credința voastră să nu fie în înțelepciunea oamenilor, ci în puterea lui Dumnezeu.[1]

Relațiile apostolului Pavel cu corintenii au fost foarte dificile. Documentele esențiale sunt, evident, scrisorile păstrate, dar credem că se pot reconstitui suficient de precis toate momentele importante ale acestor raporturi: prima vizită în oraș (menționată în I Cor 15:1-3 etc.); o primă scrisoare, astăzi pierdută (I Cor 5:9-11); răspunsul corintenilor (I Cor 7:1, 25; 8:1; 12:1 etc.); o întâlnire în Efes cu „oamenii lui Hloe“, o bogată negustoare din Corint (I Cor 1:11-12); a doua scrisoare a apostolului, cunoscută ca *Epistola întâia către Corinteni* și transmisă de Timotei în anul 54; a doua vizită la Corint, cu punerea în discuție a autorității sale apostolice (II Cor 2:5-8,10; 7:12); o a treia scrisoare (II Cor 2:3,4,9; 7:8,12), dusă la destinație de Titus și consacrată implicațiilor comunitare ale chestionării autorității sale; o a patra scrisoare (II Cor 1-9) scrisă în Macedonia și predată tot de Titus; a

credinței. Aceasta era una dintre caracteristicile fundamentale ale educației retorice. Folosind metoda filoni- ană de interpretare și sistemul său filozofic, Apollo oferea ocazia unei împliniri intelectuale prin construirea unei sinteze bogate a elementelor furnizate de Pavel.", *Ibidem,* p. 276.

treia vizită a apostolului în Corint.[530] [531]

în ceea ce ne privește, ne vom concentra pe textul *Epistolei întâia către Corinteni.* După un rezumat al scrisorii, vom trece la identificarea chestiunilor celor mai importante pentru problematica noastră. După cum am anticipat deja, vom fi interesați în mod deosebit de „disputa[4], bineînțeles indirectă, dintre personajele cele mai influente din prima misiune creștină în Corint: apostolul Pavel și Apollo. O ultimă precizare: analiza noastră se va fonda implicit și explicit pe o descriere sociologică a comunității corintene pentru a verifica „pe teren[4] pertinența afirmațiilor noastre.

2.4. Textul

Dacă paternitatea *Epistolei întâia către Corinteni* nu poate fi în niciun fel contestată, coerența și continuitatea redactării sale constituie încă un subiect de controversă. Este cert că apostolul Pavel este autorul, dar a scris-o el ca un întreg, sau textul care ne-a parvenit înglobează mai multe documente, scrise în perioade diferite?[1] Trebuie menționat că însăși structura textului alimentează această dezbatere: epistola nu e neapărat omogenă și sistematică, în primul rând pentru că trebuie să răspundă unor scopuri foarte practice. Obiectivul esențial al apostolului era mai puțin acela de a face o expunere susținută și logică a doctrinei creștine, cât de a concilia o comunitate profund zguduită de tensiuni interne și de abateri flagrante de conduită. Este clar pentru toată lumea că în timpul șederii sale în Efes apostolul Pavel nu putea să se consacre exclusiv răspunsurilor și edificării pe care le așteptau de la el credincioșii din Corint. Prins într-o activitate pastorală foarte solicitantă și muncind în paralel pentru a-și asigura traiul, apostolul a fost îndreptățit să acorde mai multă atenție mesajului decât coerenței formale a acestuia. în ceea ce ne privește, în analiza noastră vom considera *Epistola întâia către Corinteni* un document coerent și unitar, ieșit din mâna unui autor angajat, în timpul redactării, într-o muncă foarte dificilă de

530I Cor 2:1-5.

531Ch.H. Talbert, *Reading Corinthians,* p.XX.

misionar și predicator.[532] [533]

După o scurtă introducere (1:1-9), apostolul ridică problema grupărilor din cadrul comunității din Corint (1:10-4:21):

Căci, frații mei, despre voi, prin cei din casa lui Hloe mi-a venit știre că la voi sunt certuri. Și ei spun aceasta, că fiecare dintre voi zice: Eu sunt al lui Pavel, iar eu sunt al lui Apollo, iar eu sunt al lui Chefa, iar eu sunt al lui Hristos![534]

Cuvintele apostolului vorbesc despre un efect surprinzător și neplăcut al predicației în Corint: cei care au vestit acolo Evanghelia - mai întâi Pavel, apoi Apollo și Chefa - au devenit, fără să știe, lideri spirituali ai unor grupări rivale. Tensiunile nu au condus la o schismă propriu-zisă sau la o chestionare radicală a autorității apostolice a lui Pavel, dar ele s-au dovedit suficient de serioase pentru a provoca reacția sa foarte energică. Din punctul de vedere al analizei noastre, chestiunea cea mai importantă este de a afla în ce măsură diferențele culturale și de doctrină s-au adăugat la disparitățile de natură socială deja existente în Corint, pentru a alimenta acest proces centrifug. Este clar că identificarea unui grup de creștini cu tânărul și sclipitorul predicator alexandrin (Apollo) nu era un simplu capriciu al câtorva indivizi înstăriți, doritori de a pune în acord mesajul mântuirii și subtilitățile filozofiei elenistice. Ceea ce trebuie să punem în evidență este întreaga complexitate a procesului - social, ideologic și religios - care a condus la această identificare și la tensiunile ulterioare.

în capitolele 5 și 6 ale *Epistolei,* Sfântul Pavel dezbate cazurile de imoralitate apărute în cadrul bisericii: un incest (5:1-8), litigii între creștini (6:1-11), cazuri de conduită sexuală neadecvată (6:12-20). Mai departe în text[1], apostolul Pavel răspunde la întrebări precise: Este bună căsătoria? Se poate consuma carne

532A se vedea: C. K. Barett, *The First Epistle to the Corinthians,* London, Adam & Charles Black, 1968, p. 12-14, pentru o trecere în revistă a principalelor variante ale acestei ipoteze.

533„O scrisoare alcătuită în astfel de împrejurări poate prezenta incongruități și pasaje în care același subiect este expus în mod diferit, din diferite puncte de vedere.", *Ibidem,* p. 15.

534I Cor 1:11-12.

sacrificată în cinstea unor zei păgâni? Este potrivit pentru un creștin să participe la mesele religioase ale păgânilor? Apoi dă sfaturi referitoare la conduita femeilor în timpul ceremoniilor religioase (11:2-16), asupra euharistiei (11:17-34), cu privire la darurile spirituale, pentru a vorbi în fine despre diversitatea vocațiilor în cadrul Bisericii (de la capitolul 12 până la 14). înainte de a-și încheia scrisoarea, apostolul reia cateheza tradițională asupra morții, învierii și arătărilor lui Hristos, cu intenția foarte clară de a refonda comunitatea pe valorile sigure ale tradiției autentice[535 536]:

Va aduc aminte, fraților, Evanghelia pe care v-am binevestit-o, pe care ați și primit-o, întru care și stați, prin care și sunteți mântuiți; cu ce cuvânt v-am binevestit-o - daca o țineți cu tărie, afară numai dacă n-ați crezut în zadar.[537]

De o importanță mai mare și mai gravă decât incidentele de natură morală sau disciplinară în cadrul comunității este chestiunea potențialului conflictual în interiorul bisericii. Periclitarea coeziunii credincioșilor provoacă reacția virulentă a apostolului și îl determină să își formuleze tezele fundamentale asupra unității creștinilor întru Hristos. în economia textului, ni se pare că aceste teze constituie nucleul tuturor construcțiilor teologice pauline. Acest punct, în jurul căruia gravitează toate celelalte argumente, poate fi rezumat printr-o imagine: aceea a **corpului eclezial,** unic, dar divers prin funcțiile distincte ale membrilor săi, rezultat palpabil al întrupării Fiului lui Dumnezeu și al încorporării credincioșilor prin acțiunea Sfântului Duh în timpul botezului:

Căci precum trupul unul este, și are mădulare multe, iar toate mădularele trupului, multe fiind, sunt un trup, așa și Hristos, pentru că într-un Duh ne-am botezat noi toți, ca să fim un singur trup, fie iudei, fie elini, fie robi, fie liberi, și toți la un Duh ne-am adăpat.[1]

535De la capitolul 7 până la capitolul 14.

536„în acest punct, Pavel vrea să îi înrădăcineze în tradiția evangheliei pe baza căreia a fost fondată biserica din Corint." Ch.H. Talbert, *Reading Corinthians,* p. 97.

537I Cor 15:1-2.

Acesta este orizontul pe care trebuie plasate toate raționamentele și toate argumentele apostolului. în ceea ce ne privește, această imagine va constitui reperul fundamental. în legătură cu acest jalon, și introducând în discuție informații de natură istorică și sociologică, vom încerca să privim mai îndeaproape dezbaterea dintre Sfântul apostol Pavel și gruparea lui Apollo apărută în Corint. Teza noastră este că această controversă implică nu numai un predicator creștin, pe de o parte, și un grup de iubitori necondiționați ai înțelepciunii grecești, pe de alta, ci și două discursuri antropologice incompatibile. Scena este mai amplă și mizele mai importante: în epistola adresată corintenilor, prin intermediul protagoniștilor pe care îi cunoaștem, se conturează două viziuni rivale asupra omului și asupra lumii.[538] [539]

2.5. Gruparea lui Apollo

A reconstitui, pornind de la *Epistola întâia către Corinteni,* opiniile celor care se revendicau de la Apollo este, fără îndoială, un demers dificil. Textul epistolei este adesea aluziv și indirect, astfel încât cititorul este obligat destul de des la conjecturi. In rândurile de mai jos vom încerca să facem o trecere în revistă a „ideologiei" discipolilor predicatorului alexandrin. Ne vom asuma și vom utiliza în analiză ipoteza unei legături între Filon din Alexandria și Apollo, ceea ce ne va obliga să introducem în discuție cel puțin datele generale ale filozofiei filoniene.

Imaginea grupului lui Apollo se poate deduce în linii mari dintr-o lectură atentă a fragmentului care se găsește între capitolele 2 și 4. Membrii săi credeau că „înțelepciunea" îi făcea „perfecți" (2:6), pretindeau că sunt „oameni duhovnicești" (2:15), „bogați", „domni" (4:8), „înțelepți", „tari", „slăviți" (4:10). Vedeau

538I Cor 12:12-13

539„Scrisoarea lui Pavel și conflictul social pe care îl presupune sugerează o înverșunată competiție ideologică." Elizabeth A. Castelli, „Disciplines of Difference: Asceticism and History in Paul", Leif E. Vaage, Vincent L. Wim- bush, *Asceticism and the New Testament,* New York and London, Routledge, 1992, p. 175.

în ceilalți membri ai comunității „prunci" (3:1) care nu au ajuns la maturitatea spirituală desăvârșită.[1]

înțelepți printre nebuni, desăvârșiți printre prunci, domni printre sclavi, discipolii lui Apollo creau, în interiorul comunității, frontiere de nedepășit. Anumiți comentatori au văzut în reacția acestor „oameni duhovnicești" o încercare de a identifica în predicile lui Apollo o dimensiune ezoterică a doctrinei creștine, absentă în expunerea apostolului Pavel.[540 541] Astfel, inițierea lor ar fi avut un curs ascendent: instruirii exoterice furnizate de apostolul Pavel i-ar fi urmat, pentru cei mai buni, descoperirea mesajului ezoteric al doctrinei. Acest raționament îi plasa pe apostolul Pavel și pe Apollo într-o ierarhie în care primul nu era în niciun caz cel mai important. In consecință, această diferență de grad și de importanță dintre apostolul Pavel și Apollo se traducea într-o distincție clară între cei care se revendicau de la Pavel și cei care se reclamau de la Apollo.

Citit în această perspectivă, textul capitolului 3 din epistolă dezvăluie mai clar intențiile apostolului. El începe prin a nega pertinența, în context, a distincției dintre o latură exoterică și o parte ezoterică în mesajul către corinteni. Apostolul nu contestă nicidecum existența unui progres în asimilarea Revelației, dar avertizează:

Și eu, fraților, n-am putut să vă vorbesc ca unor oameni duhovnicești, ci ca unora trupești, ca unor prunci în Hristos. Cu lapte v-am hrănit, nu cu bucate, căci încă nu puteați mânca și încă nici acum nu puteți. Fiindcă sunteți tot trupești.[542]

Pasajul pe care tocmai l-am citat conține mai multe puncte importante: mai întâi, apostolul contesta temeiul unității grupului lui Apollo. Nu a existat, sau nu încă[1], o inițiere ezoterică, este deci abuziv să se facă distincția între „desăvârșiți" și „prunci" în comunitatea din Corint, în al doilea rând, atunci când critică

540L-am urmat pe J. Murphy-O'Connor, O.P., *Paul.* 4 *Critical Life,* p. 280.

541A se vedea în acest sens Ch.H. Talbert, *Reading Corinthians,* p. 5.

542I Corinteni 3:1-2.

gruparea lui Apollo, apostolul utilizează argumente ale părții adverse. Replica pe care le-o adresează conține schema și termenii esențiali ai vocabularului filozofic grec privind progresul moral și spiritual. Pentru Filon din Alexandria, spre exemplu, existau trei niveluri de împlinire interioară, care corespund respectiv începătorului *(ho archomenos),* celui care avansează *(ho prokopton)* și, în cele din urmă, celui perfect *(ho teleios).*[543 544] Terminologia la care apelează apostolul este fondată pe aceeași logică. Există mai întâi oamenii trupești *(sarkinois),* dar acest termen îi desemnează pe cei care sunt prea îndepărtați de Revelație pentru a-i fi subiecți.[545] în ceea ce îi privește pe cei care au primit-o, apostolul stabilește ierarhia următoare: „prunci întru Hristos" *(nepiois en Christo)* (I Cor 3:1), omul firesc sau „sufletesc" *(psychikos anthropos)* (I Cor 2:14), și cel desăvârșit/ adultul *(teleios)* sau omul duhovnicesc *(ho pneumatikos)* (I Cor 2:15).[546]

543I Cor 2:6-7 pare totuși a confirma ipoteza că apostolul Pavel accepta existența unei predicări ezoterice: „Și înțelepciunea o propovăduim celor desăvârșiți, dar nu înțelepciunea acestui veac, nici a stăpânitorilor acestui veac, care sunt pieritori. Ci propovăduim înțelepciunea de taină a lui Dumnezeu, ascunsă, pe care Dumnezeu a rânduit-o mai înainte de veci spre slava noastră." (în citat „desăvârșiți" traduce termenul grecesc *teleioi,* termen tehnic care desemnează în cultura greacă omul împlinit spiritual, perfect.)

544*Legum Alleg, 3, 159.*

545„A-i numi pe cititorii săi *trupești* înseamnă a sugera că sunt complet în afara căii creștine...", C. K. Barett, *The First Epistle to the Corinthians,* p. 80.

546Antropologia tripartită atribuită apostolului Pavel, care ar concepe omul ca unitate a trupului *(soma, sarx),* sufletului *(psyche)* și duhului *(pneuma),* a cunoscut o tradiție practic neîntreruptă în Biserică, începând cu primii apologeți (Iustin Martirul), continuând cu Părinții Capadocieni, cu Sfinții loan Damaschinul sau loan Scărarul, până la Sfinții Serafim de Sarov sau Teofan Zăvorâtul, fără să fie, desigur, o specificitate

Folosind termeni și raționamente proprii filozofiei acelei vremi, adepții lui Apollo pretindeau un statut distinct și eminent în sânul comunității. Fermecați de elocvența și de talentul pentru speculație ale alexandrinului, acești credincioși stabileau o distincție abuzivă între misiunea paulină și lucrarea pastorală a lui Apollo: credeau că mesajul acestuia din urmă le era adresat în mod special pentru că erau singurii care aveau instruirea și finețea intelectuală necesare. Ei erau cei „desăvârșiți", „duhovnicești", oamenii cerești, în vreme ce toți ceilalți erau „prunci", „sufletești" sau, mai rău, „trupești".

Toate aceste distincții nu erau noi ci, dupa cum am văzut, ele exprimau o manieră filozofică de a concepe evoluția spirituală a omului. Este vorba de o spiritualitate ce caracterizează o anumită elită culturală și socială, spiritualitatea orientată mai ales către realizarea unei împliniri individuale.[1] Figura emblematică a acestei spiritualități filozofice era „înțeleptul", omul desăvârșit printr-un travaliu lung și atent al rațiunii împotriva exceselor dăunătoare ale patimilor.

Pentru Filon din Alexandria, definiția înțeleptului se face în raport cu omul imperfect, supus - din lipsă de educație și disciplină - patimilor celor mai josnice. Dobândirea înțelepciunii este rezultatul unui continuu efort ascetic și intelectual:

Căci pentru omul rău numeroase sunt piedicile, dragostea față de bani, de glorie, de plăcere, în timp ce pentru omul virtuos absolut nimic nu este piedică din moment ce depășește și calcă în picioare, precum pe adversarii doborâți în competiție, dragostea,

exclusivă a teologiei răsăritene. Distincția dintre „trupesc", „sufletesc" și „duhovnicesc" se suprapune și peste o logică a creșterii spirituale, așa cum se va vedea în capitolul dedicat lui Tertulian (vezi *infra* „O nouă profeție: Tertulian"). *Cf.* Ch.H. Talbert, *op.cit.,* p. 6.

teama, lașitatea, suferința și patimile asemănătoare.[547] [548]

înțeleptul este un atlet al virtuții[549], cunoscător al filozofiei și angajat, sub îndrumarea unui maestru, într-o luptă individuală de autodepășire.

Obiectivul său este de a atinge calmul contemplării creației divine, prin suspendarea impulsurilor trupești și a pasiunilor sufletului. Este exact ceea ce scrie Filon, interpretând alegoric porunca adresată de către Dumnezeu lui Avraam:

Dacă, suflete al meu, te cuprinde vreo dorință de a moșteni lucruri divine, nu vei abandona numai „pământul", adică corpul și „rudenia", adică senzația, și „casa tatălui tău", adică limba, ci fugi de tine însuți, ieși din tine însuți, ca posedații și coribanții, cuprins de beția bacantelor, purtat în Dumnezeu de un fel de entuziasm profetic.[1]

Vedem foarte clar cum **corpul** funcționează ca o linie de demarcație, o frontieră între cel „desăvârșit" și omul obișnuit. înțelepciunea atinsă de primul, comentează Jerome Murphy-O’Connor[550] [551], îi revelează natura malignă a corpului și capcanele de care se folosește câteodată pentru a înșela sufletul.[552] Strategia

547„Acest ascetism, nobil și elevat, are un caracter eminamente intelectualist. Este un ideal care se referă mai ales la individ și dă impresia că este aristocratic.", Carlo Tibiletti, „Ascetismo filosofico ed ascetismo cristiano", *La donna in Tertulliano,* culegere de studii îngrijită de M. G. Bianco; P. Janni; A. Nestori, Roma, Libreria éditrice Viella-Roma, 1989, p. 609.

548Filon din Alexandria, *Probus,* 21.

549Vocabularul progresului în dobândirea virtuții cuprinde doi termeni clasici: „atletul" și „ascetul". Acesta din urmă, însemnând „cel care exersează", este un termen de origine cinică, asociat cu ideea exercițiului moral constant în vederea dobândirii virtuții. Pentru Filon, Moise este exemplul prin excelență al „campionului unei filozofii austere" *(Probus,* 43.)

550Filon din Alexandria, *Quis rerum divinarum heres sit,* 69, introducere, traducere în franceză și note de M. Harl, Paris, Cerf, colecția „Les œuvres de Philon d'Alexandrie" nr. 15,1966.

551J. Murphy-O'Connor, O.P., *Paul.* A *Critical Life,* p. 281.

552*Cf.*: „Să nu crezi într-adevăr că fiecare dintre noi face altceva

progresului spiritual se definește, în consecință, prin acordarea unui rol esențial corporalității. Trupul devine un obiect privilegiat al meditației solitare, ceea ce are, evident, rezultatul de a accentua caracterul „privat" și individual al itinerariului spiritual.

Potențialul negativ al acestei idei pentru o comunitate deja puternic divizată nu putea să îi scape apostolului Pavel. De aici graba, uneori virulentă, ironia adesea, prezente în cuvintele sale. Dorința unui grup de a căuta și, eventual, de a dobândi „înțelepciunea" prin mijloace care nu erau universal accesibile trebuia descurajată imediat:

Unde este înțeleptul? Unde e cărturarul? Unde e cercetătorul acestui veac? Au n-a dovedit Dumnezeu nebună înțelepciunea lumii
acesteia? Căci de vreme ce întru înțelepciunea lui Dumnezeu lumea nu a cunoscut prin înțelepciune pe Dumnezeu, a binevoit Dumnezeu să mântuiască pe cei ce cred prin nebunia propăvăduirii.[1]

Dar pericolul mișcării celor „duhovnicești" nu venea numai din vanitatea lor - aspru judecată de către apostol[553 554] -, ci mai ales din consecințele practice ale afirmării lor identitare. Ei voiau să fie aparte, deosebiți, separați. în **corpul comunitar** lăsau să se instaleze o breșă foarte periculoasă. Concepția celor „duhovnicești" asupra libertății filozofului, la fel ca viziunea asupra corporalității, moralei și individului, puneau sub semnul întrebării unul dintre fundamentele teologiei pauline: preeminența

decât să poarte un cadavru: sufletul trezește corpul, care este el însuși un cadavru, și îl poartă neobosit... Acest corp este, după cum am zis, rău prin natura sa și înșelător față de suflet; acest lucru totuși nu este clar pentru toți, ci numai pentru Dumnezeu și pentru aceia pe care îi iubește Dumnezeu." Filon din Alexandria, *Legum Allegoriae,* III, 69 și 71, introducere, traducere în franceză și note de Cl. Mondésert, Paris, Cerf, colecția „Les œuvres de Philon d'Alexandrie" nr. 2,1962.

553I Cor 1:20-21.

554„Căci cine te deosebește pe tine? Și ce ai, pe care să nu îl fi primit? Iar dacă l-ai primit, de ce te fălești, ca și cum nu l-ai fi primit?", I Cor 4:7.

comunitarului în raport cu individualul. Prin convingerile lor, partizanii lui Apollo reușiseră să provoace un conflict între atenția acordată **corpului individual** și responsabilitatea față de **corpul eclezial.** „Filonismul" lor tulbura armonia dintre credincios și comunitate, propunând ierarhii neadecvate, itinerarii spirituale distincte și concepții morale riscant de flexibile.

La această provocare, apostolul răspunde dezvoltând[555] o definiție a comunității ecleziastice suficient de complexă pentru a răspunde întrebărilor legitime ale adepților săi și suficient de adecvată pentru a invalida orice mișcare centrifugă, actuală sau viitoare. Această definiție a Bisericii drept **trup al lui Hristos** constituie fundamentul întregii argumentații a apostolului Pavel, orizontul pe care acesta plasează toate chestiunile aflate în litigiu. Ca urmare, nu este poate abuziv să tragem concluzia că în centrul crizei corintene se găsește **corpul,** ca loc care concentrează toate mizele și conține în nucleu toate dezvoltările posibile. Două viziuni antropologice concurente își dispută acest teritoriu într-un document de o importanță capitală pentru istoria creștinismului.[556]

2.6. Corpul înțelept

într-un tratat conceput și redactat la începutul carierei sale de scriitor, cu aproximativ 50 de ani înainte de tulburările iscate în biserica din Corint, Filon din Alexandria scria: „înțelepciunea este cel mai divin lucru din lume."[1] Obiectivul acestui tratat este de a prezenta parcursul care trebuie urmat pentru a atinge înțelepciunea - și nu într-un mod abstract și teoretic, ci într-o comunitate filozofică reală, formată din „atleți ai virtuții", al căror secret este simplu și poate fi rezumat printr-un singur termen: *enkrateia.* Prin practicarea *abstinenței,* adică respingând patimile și cultivând dragostea față de Dumnezeu, acești „slujitori ai lui

555Apostolul Pavel a schițat deja această definiție în epistola adresată galateni- lor: Gal 3:27-28.

556Acesta este și modul în care Peter Brown își concepe analiza Epistolei. Avem totuși rezerve în legătură cu ceea ce istoricul numește „moștenirea fatală" a acestei scrisori. A se vedea P. Brown, *Trupul și societatea,* p. 70

Dumnezeu"[557] [558] dobândesc adevărata libertate, izvorâtă din supunerea exclusivă față de EL[559]

Chiar dacă este dificil de stabilit dacă adepții lui Apollo cunoșteau acest tratat, putem crede, totuși, că Apollo, om cultivat și elocvent, era la curent cu ideile esențiale expuse în acest text. Ele aveau o largă circulație în cercurile filozofice din jurul Mediteranei și puteau fi citite sau înțelese la fel de bine în Atena ca în Alexandria, la Roma sau în Antiohia. Aceste idei nu exprimau gândirea gelos autonomă a unui filozof alexandrin, ci tradiția și patrimoniul comune filozofiei antice. Adevăratele dificultăți încep atunci când încercăm să stabilim ce-a spus Apollo cu adevărat în Corint și ce au înțeles corintenii. Este clar, totuși, că există o diferență între ceea ce s-a spus și ceea ce s-a înțeles în Corint și totul pare că duce la concluzia conform căreia corintenii nu erau niște discipoli neapărat fideli. Textul epistolei ne arată că apostolul Pavel însuși a constatat și corectat[560] interpretările abuzive date predicilor sale.[561] Trecând în revistă ideile pe care le-am putea pe bună dreptate atribui adepților lui Apollo, vom putea verifica nu numai autenticitatea filiației lor filoniene, ci de asemenea și îndepărtarea de presupusele surse.

După cum am văzut, pentru Filon, numai înțeleptul era cu adevărat liber. După ce a parcurs etapele dificile ale detașării, după ce s-a pus în întregime în slujba lui Dumnezeu, atletul virtuții putea pretinde că a atins libertatea absolută. Această libertate se definea în raport cu corporalitatea, văzută ca o sursă de tulburări continue menite a fi potolite de „vrjcpàXioç pé0r|/sobra ebrietas“ a extazului filozofic. Punerea între paranteze a corpului prin

557*Probus,* 13, p. 147.
558*Probus,* 75, p. 197.
559„în realitate liber este numai acela care nu-l are ca stăpân decât pe Dumnezeu.", *Probus,* 20, p. 151.
560Cf.l Cor 5:9-12.
561„Dacă s-au înșelat atât de grav asupra mesajului lui Pavel, este improbabil că l-au înțeles pe Apollo corect." J. Murphy-O'Connor, O.P., *Paul. A Criticai Life,* p. 282.

exercițiul ascetic este condiția *sine qua non* a libertății filozofice: ruptura dintre corp și dobândirea înțelepciunii rezumă, deci, într-un mod destul de satisfăcător, conținutul „vieții filozofice". Dar această ruptură, dacă ignorăm logica progresului spiritual, poate lăsa loc unor dezvoltări abuzive. Debutând - în loc de a încheia - cu această separație radicală între corporalitate și partea divină a sufletului, singura demnă de contemplația divină, inversând, deci, sensul demersului filozofic, s-ar fi putut crede că nu exista nicio legătură între corp și viața morală.[1] Se pare[562] [563] că adepții lui Apollo au făcut un raționament de acest tip, pentru a ajunge la concluzia că celui înțelept „toate îi sunt îngăduite."[564]

Aceste cuvinte constituie un soi de marcă identitară a grupului celor „duhovnicești". încurajați de preeminența lor socială și de superioritatea culturală, îndemnați de liberalismul moravurilor din Corint și convinși de autenticitatea evlaviei lor, pare că discipolii lui Apollo și-ar fi acordat libertăți morale prea mari. Restul comunității a reacționat și apostolul Pavel s-a văzut obligat să pună lucrurile în ordine. Reacția sa - cât se poate de severă - nu își propune numai să îndrepte, printr-o mustrare, conduita necorespunzătoare a câtorva credincioși ai bisericii din Corint. Ceea ce face el este o muncă de edificare teologică al cărei obiectiv este acela de a oferi comunității reperele ferme pentru orice evaluare morală viitoare.

Există mai întâi un caz de incest: „îndeobște se aude că la voi e desfrânare, și o astfel de desfrânare cum nici între neamuri nu se pomenește/[565] Unul dintre credincioși trăia la vedere cu a doua

562De fapt, o lectură atentă a lui Filon din Alexandria ar putea să arate cum corpul este prin excelență locul în care efortul moral prinde formă și consistență.

563„Credința lor în irelevanța morală a corpului le oferea celor „duhovnicești" libertatea de a-și satisface apetitul sexual și de a mânca tot ce doreau." J. Murphy-O'Connor, O.P., *Paul. A Critical Life,* p. 281.

564I Cor 6:12.

565I Cor 5:1.

2 Gaius, *Institutes* I, 63: „Item amitam et materteram uxorem ducere non licet. Item earn quae mihi quondam socrus aut

soție a tatălui său, iar situația aceasta era de trei ori de neacceptat. Mai întâi, o astfel de uniune era interzisă de legea romană[2], ceea ce explică în parte remarca apostolului. în al doilea rând, era interzisă de legea iudaică, ce stipula că vinovății vor fi uciși cu pietre.[3] Este clar că apostolul nu putea să nu sancționeze un atentat atât de grav la moralitatea publică și la normele religioase: de fapt, ni se pare că întreaga epistolă este mărturia unei griji evidente de a nu contraria structurile și obiceiurile locului.[4] Dar un alt aspect va alimenta încă mai mult reacția virulentă a apostolului, după cum vom vedea din analiza următorului pasaj:

Unul dintre voi trăiește cu femeia tatălui său. Iar voi v-ați semețit în loc mai degrabă să vă fi întristat, ca să fie scos din mijlocul vostru cel ce a săvârșit această faptă. Ci eu, deși departe cu trupul, însă de față cu duhul, am și judecat, ca și cum aș fi de față, pe cel ce a făcut una ca aceasta: în numele Domnului nostru lisus Hristos, adunându-vă voi și duhul meu, cu puterea Domnului nostru lisus Hristos, să dați pe unul ca acesta satanei, spre pieirea trupului, ca duhul să se mântuiască în ziua Domnului lisus.[566]

în primul rând, ni se pare evident că apostolul este interesat mai puțin de gravitatea publică a incidentului, chiar dacă o judecă foarte sever. Sistemul de referință esențial în acest caz este interior comunității credincioșilor, care pare să devină în acest fel o construcție socială aparte, în interiorul societății corintene desigur. Nu este vorba, după cum am arătat, de o formațiune izolată și radical distinctă, deși, vom vedea, comunitatea eclezială va fi învestită de apostol cu o identitate specifică și cu o autonomie

nurus aut privigna aut noverca fuit." *apud* C. K. Barett, *The First Epistle to the Corinthians,* p. 121.

3 Leviticul 18:8; 20:11.

„Ce dorea el să accentueze era mai degrabă valabilitatea în continuare a tuturor legăturilor sociale. Era la mijloc structura familiei în totalitatea sa. Aceasta includea și instituția sclaviei domestice. Aici, Pavel era categoric: sclavii, ca și femeile, trebuiau să rămână pe locurile lor." P. Brown, *Trupul și societatea,* p. 70.

566I Cor 5:2-5.

substanțială.

Incestul este plasat de către apostolul Pavel în contextul general al neînțelegerilor din Corint și este asociat în mod expres cu gruparea celor „duhovniceștii Vanitatea și orgoliul le-au fost reproșate în repetate rânduri.[1] Conduita sexuală imorală este dovada zdrobitoare că pretinsa lor înțelepciune nu este decât o vorbă în vânt și, în consecință, distincția lor nu are niciun temei. în plus, dacă voiau să fie cu orice preț diferiți - pare a sugera apostolul - reușiseră, dar într-un sens negativ, însă apostolul urmărea prin această reacție mai mult decât evitarea unei posibile schisme: voia să-i ofere comunității mijloacele pentru combaterea pericolelor de acest gen. Mai întâi, comunitatea trebuia să câștige în autonomie și să poată lua independent deciziile necesare. Acesta este sensul pasajului în care apostolul descrie procedura de expulzare a vinovatului, pentru că aceasta se întâmplă în cadrul unei adunări a credincioșilor. Pasajul prezintă, de asemenea, modul în care apostolul învestește comunitatea cu autoritatea și puterea de a acționa. Textul conține, în filigran, ceremonia trecerii autorității de la apostol către comunitate. Cum se face această transmitere? Mai întâi apostolul își invocă autoritatea: el este tatăl credincioșilor, cel care i-a născut întru Hristos, prin intermediul Evangheliei. Este drept, n-a fost singurul care a propovăduit în Corint, dar a fost primul, și din acest motiv autoritatea sa este mai mare și mai legitimă decât a celor care i-au urmat. Niciunul dintre grupurile formate la Corint - cel al lui Apollo sau cel al lui Chefa - nu ar putea, deci, să se plaseze sub o autoritate diferită, decât dacă ar desconsidera acțiunea fondatoare a apostolului.[567 568] întreaga epistolă adresată corintenilor este, de fapt, un exercițiu al autorității apostolice a Sfântului Pavel. El își reclamă dreptul de a interveni în viața comunității și schițează apariția unui tip de autoritate până atunci necunoscută în lumea mediteraneană. Peter Brown descrie într-un mod foarte convingător circumstanțele

567Cf.l Cor 1:29 și 31.

568„Căci de ați avea zeci de mii de învățători în Hristos, totuși nu aveți mulți părinți. Căci eu v-am născut prin Evanghelie în lisus Hristos.", I Cor 4:15.

nașterii acestui gen de autoritate între sfârșitul secolului II și prima jumătate a secolului III. Este vorba de apariția figurii *sfântului,* eveniment central în schimbările culturale și religioase ale Antichității târzii[1] și una dintre explicațiile răspândirii extrem de rapide a creștinismului.[569 570] Există mai multe Împrejurări istorice care conduc la această apariție, dar cea mai importantă este, fără îndoială, tradiția patronajului, un fel de „continuum al mentalității mediteraneene/*[571] Nevoia de mediatori, comună în Antichitatea târzie, i-a făcut pe oamenii vremii să accepte ideea că puterea supranaturală și autoritatea care îi era asociată își puteau schimba locația: lumea divină putea fi reprezentată pe pământ, nu neapărat prin instituțiile consacrate de tradiție, ci și prin indivizi pe care legătura personală cu Dumnezeu îi făcea deosebiți. Funcția esențială a acestor personaje eminente era de a incarna un reper de stabilitate într-un univers în continuă schimbare. Ei s-au folosit de încrederea care li se acorda pentru a contribui la stabilizarea acestui univers, dar într-o altă formă. Apariția *sfântului* la sfârșitul Antichității nu se reduce, deci, la emergența unei noi forme de religiozitate. Consecințele sale cele mai durabile s-au propagat în interiorul corpului social prin instituția care, într-o oarecare măsură, a provocat și a întreținut acest proces, Biserica. După părerea noastră „tranziția puterii** de la apostol către comunitatea din Corint descrie admirabil de bine modul în care au funcționat acești doi poli ai schimbării: Sfântul Pavel prezintă sursa, legitimitatea și domeniul de acțiune al autorității

569„Apariția *sfântului* este *laitmotivul* revoluției religioase a Antichității târzii" P. Brown, „Le saint homme. Son essor et sa fonction dans l'Antiquité tardive", în *La société et le sacré dans l'Antiquité latine,* tradus din engleză în franceză de Aline Rousselle, Seuil, Paris, 1985, p. 86.

570Istoricul american explică răspândirea creștinismului prin faptul că Biserica a fost, în termenii săi, „impresarul" acestei schimbări a lumii antice. A se vedea: P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive,* p. 39.

571P. Brown, „Science et imagination", în *La société et le sacré dans l'Antiquité latine,* p. 21.

sale și, prin aceasta, pregătește constituirea unei biserici locale.

Să revenim la textul nostru și să încercăm să vedem cum se realizează efectiv acest proces. Apostolul cere ca vinovatul să fie pedepsit aspru, dar pentru a pune în practică această decizie avea nevoie nu numai de o definiție a autorității, ci și de structura exercițiului său efectiv. Dacă acceptăm ideea că vinovatul făcea parte din gruparea lui Apollo și că această grupare era formată din persoane bogate și cultivate, înțelegem și că expulzarea sa din biserică ar fi putut fi dificilă. In această situație, apostolul își asumă, dar numai în parte, sarcina îndepărtării vinovatului din comunitate. El cere ca păcătosul să fie exclus în timpul unei ceremonii euharistice, la care și el va fi prezent în duh. Este clar, pentru noi, că apostolul își transfera autoritatea și responsabilitatea exercițiului său către comunitate.[572] Distincția pe care o face Sfântul Pavel - „absent cu **trupul,** dar prezent în duh“ - ne pare a fi dovada acestui transfer. Pentru a se exercita concret, autoritatea are nevoie tot timpul de un **corp,** adică de o prezență concretă, o structură de mediere vizibilă. în esență, apostolul Pavel cere comunității să furnizeze ea însăși **corpul** necesar exercitării puterii sale. De fapt, în acest fel, Sfântul Pavel deschide calea către dezvoltarea cea mai importantă a acestei epistole: definirea Bisericii drept **trup al lui Hristos.** Vom încerca să analizăm cum se articulează această definiție în contextul atât de frământat al Corintului.

2.7. Trupul lui Hristos

La sfârșitul capitolului 6 din *I Corinteni,* apostolul Pavel reia dialogul cu grupul disident. Chestiunile dezbătute sunt foarte complexe: raportul dintre libertate și responsabilitate, sensul corporalității, legătura dintre corp și morală, asocierea dintre religios și etic etc. Rezultatul acestei controverse este o definiție a comunității credincioșilor și transformarea acestei definiții într-un „orizont de înțelegere" pentru toate chestiunile legate de etică în Biserică. Apostolul Pavel propune, în mare, o preeminență a logicii

572„Astfel, dă clar de înțeles că nu va rezolva problema printr-un ordin. Decizia trebuie să aparțină comunității.", J. Murphy-O'Connor, O.P., *Paul.* A *Criticai Life,* p. 286.

comunitare asupra celei individuale, a **trupului ecleziastic** asupra **corpului personal,** a normelor morale ale grupului asupra celor ale individului.

Concluziile apostolului apar la finalul unui dialog la distanță cu gruparea lui Apollo. înainte de a trece la analiza fragmentului, ar fi util să reconstruim „replicile" care au fost rostite în timpul controversei. Iată mai întâi textul:Toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate îmi sunt de folos. Toate îmi sunt îngăduite, dar nu mă voi lăsa biruit de ceva. Bucatele sunt pentru pântece și pântecele pentru bucate și Dumnezeu va nimici pe unul și pe celelalte. Trupul însă nu e pentru desfrânare, ci pentru Domnul, și Domnul este pentru trup. Iar Dumnezeu, Care a înviat pe Domnul, ne va învia și pe noi prin puterea Sa. Au nu știți că trupurile voastre sunt mădularele lui Hristos? Luând deci mădularele lui Hristos le voi face mădularele unei desfrânate? Nicidecum! Sau nu știți că cel ce se alipește de desfrânată este un singur trup cu ea? „Căci vor fi - zice Scriptura - cei doi un singur trup". Iar cel ce se alipește de Domnul este un duh cu El. Fugiți de desfrânare! Orice păcat pe care îl va săvârși omul este în afară de trup. Cine se dedă însă desfrânării păcătuiește în însuși trupul său. Sau nu știți că trupul vostru este templu al Duhului Sfânt care este în voi, pe care-L aveți de la Dumnezeu și că voi nu sunteți ai voștri? Căci ați fost cumpărați cu preț! Slăviți, dar, pe Dumnezeu în trupul vostru și în duhul vostru care sunt ale lui Dumnezeu.[573]

Să încercăm acum să înțelegem care sunt toți actorii scenei:

Gruparea celor „duhovnicești"	Apostolul Pavel
Toate îmi sunt îngăduite.	Toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate îmi sunt de folos.[...] nu mă voi lăsa biruit de ceva.
Bucatele sunt pentru pântece și pântecele pentru bucate și Dumnezeu va nimici și pe unul și pe celelalte. Ce mănâncă omul nu are legătură cu relația sa cu Dumnezeu.	De acord.
Dumnezeu va nimici corpul, la fel cum va nimici și pântecele. Nu există învierea corpului.	Dumnezeu Care a înviat pe Domnul, ne va învia și pe noi.
Corpul nu are nicio importanță în legătura cu Dumnezeu.	Trupurile sunt mădularele lui Hristos și temple ale Sfântului Duh.

573 Cor 6:12:20

E permis raportul cu o prostituată. Nu există păcat, sau dacă da, atunci el este exterior corpului.	Desfrânarea este un păcat împotriva trupului, împotriva lui Dumnezeu (mântuitorul trupului) și împotriva Sfântului Duh (care sălășluiește în trup).
Fiecare este propriul său stăpân.	Nu ne aparținem nouă înșine.

Reconstituirea „dialogului" ne permite să avansăm în comentariu cu mai multă încredere. Vom încerca să demonstrăm că textul se elaborează între doi poli: individul și grupul, credinciosul și biserica. In fond, avem de-a face cu înfruntarea dintre o logică a individului autonom, pe de o parte, și cu o viziune a persoanei înțelese ca făcând parte dintr-o comunitate, pe de alta. Nu este lipsit de importanță faptul că în centrul dezbaterii se găsesc două viziuni rivale ale **corporalității.**

Textul începe prin enunțarea unui acord, aproape unanim, asupra a două puncte: în primul rând, credinciosul este liber să facă ceea ce vrea și, în al doilea rând, ceea ce mănâncă acesta - carnea oferită ca sacrificiu zeilor păgâni, spre exemplu - nu ar avea nicio consecință asupra vieții sale religioase. Apostolul Pavel alege, în aceste două cazuri, să nu se opună direct adversarilor săi. Mai întâi se arată de acord, pentru ca apoi să introducă nuanțe care reduc acordul inițial la o simplă strategie retorică. Afirmarea libertății absolute a credinciosului este transformată complet prin introducerea în dezbatere a criteriului responsabilității. Acest criteriu este definit, pentru moment, prin introducerea altor două elemente în controversă: este vorba despre utilitatea exercițiului libertății și despre consecințele acestui exercițiu. Responsabilitatea traduce, deci, participarea obligatorie a conștiinței în acțiunea liberă a credinciosului. Conștiința trebuie să decidă cât de oportună este o acțiune și tot ea trebuie să prevadă consecințele acestei acțiuni. Mai târziu, apostolul va da mai multe detalii asupra definiției conștiinței credinciosului, în sensul extinderii conștiinței individuale către o conștiință comunitară.

Acest raport între individual și comunitar este adus în discuție de tema animalelor sacrificiale, care constituie probabil cadrul în

care trebuie să plasăm afirmarea libertății alimentare a creștinului. în textul citat, apostolul nu face decât să confirme raționamentul celor „duhovnicești": ceea ce omul mănâncă nu are nicio consecință de natură religioasă, nici în viața de zi cu zi, nici în împărăție.[574] Dar cum se face că discuția asupra alimentației se oprește atât de repede? La această întrebare există două răspunsuri, perfect complementare. Mai întâi trebuie să spunem că o clarificare a chestiunii se va face mai departe, în textul epistolei, într-adevar, în capitolul 8, Sfântul Pavel face o expunere completă a problematicii și enunță clar liniile mari ale concepției sale asupra libertății, plasată între autonomia individuală și grija comunitară: creștinul este perfect liber să mănânce ceea ce vrea, cu condiția să nu își transforme libertatea într-o ocazie de poticnire pentru cei slabi.[1]

Dar există și un al doilea răspuns, mai substanțial, la întrebarea pe care ne-am pus-o mai sus. Nu e vorba aici de o dezbatere asupra chestiunii alimentare pentru că tema vizată este alta. Ceea ce îl interesa pe apostol nu era, pentru moment, să se pronunțe asupra comportamentului alimentar al celor „duhovniceștii ci să combată viziunea lor asupra **corpului,** care era cauza acestui comportament. Aceasta devine o evidență în continuarea textului. După ce și-a exprimat acordul asupra alimentației, apostolul continuă: „dar trupul nu este pentru desfrânare.“ Cu alte cuvinte, apostolul sancționează o eroare în raționamentul partenerilor săi de dialog: ei au ajuns la o concluzie legitimă, dar plecând de la o premisă falsă. Libertatea alimentară a creștinilor este fondată pe libertatea lor spirituală[575] [576] [577] și nu

574„însuși Dumnezeu a stabilit și digestia și disoluția corpului după moarte; cum se poate așadar transforma ce este permis și ce este interzis să mâncăm într-o chestiune cu semnificație eternă?" C. K. Barett, *The First Epistle to the Corinthians,* p. 146.

575I Cor 8:9-13.

576„Iar despre mâncarea celor jertfite idolilor, știm că idolul nu este nimic în

577lume și că nu este alt Dumnezeu decât Unul singur ... pentru

pe „neutralitatea[578] sau pe insignifianța religioasă a corpului, cum ar crede adepții lui Apollo. în acest moment al controversei accentul începe să cadă pe cele două concepții opuse asupra corporalității umane și a raportului ei cu viața religioasă. Textul trece de la acordul inițial, oricât de relativ ar fi fost, la un dezacord fundamental ce privește, prin consecințele sale, aspecte nu mai puțin importante ale doctrinei creștine.

Să încercăm mai întâi să prezentăm, foarte rapid, cele două reprezentări ale **corpului** despre care am vorbit. Pe de o parte, există în comunitatea din Corint o viziune gnostico-filozofică, de origine probabil filoniană și asociată cu iudaismul elenistic, în vreme ce, de cealaltă parte, e prezentă o concepție mai fidelă iudaismului palestinian.

Prima reprezentare cuprinde mai multe puncte pe care ar trebui să le reamintim pe scurt: afirmarea unei diferențe fundamentale - dacă nu chiar a unei rupturi - între suflet și corp; convingerea că supraviețuirea după moarte nu vizează decât sufletul; raportul strâns între cunoașterea lucrurilor veșnice și dobândirea eternității de către suflet.[1] Corpul este un punct de reper, dar în sens negativ: este obstacolul, închisoarea, mormântul. Gradul de îndepărtare de această sursă de tulburare indică progresul filozofului către înțelepciune. Această alteritate radicală a corpului a putut conduce, în perioada care ne interesează, la două tipuri de reacții: un curent „ascetic[579], care vedea corpul *(soma)* ca pe un pericol ce trebuia continuu combătut, și un curent „gnostic[4], care, bazându-se pe credința în salvarea nemijlocită prin „cunoaștere[44], abandona corpul fără prea mari griji celor mai grave excese.

Apostolul Pavel folosește același cuvânt - *soma* - ca adversarii săi, dar îi dă un sens cu totul diferit. Ruptura antropologiei sale de

noi este un

578singur Dumnezeu, Tatăl, din Care sunt toate și noi întru El; și un singur Domn, lisus Hristos, prin Care sunt toate și noi prin EL", I Cor 8:4-6.

579cele de a trăi într-un loc și de a experimenta un mediu.", J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle,* p. 56.

tradiția filozofică greacă este subliniată de faptul că, în textele pauline, termenul *soma* nu are niciodată sensul de „cadavru[44]. în ansamblu, semnificațiile lui *soma* sunt pozitive. Pentru James D. G. Dunn, sensul principal al corpului în teologia Sfântului Pavel trimite la contextul vieții unei persoane și la mijloacele prin care acea persoană este asociată cu mediul respectiv. Corpul este, am putea spune, nivelul de contact și de schimb între om și mediul său.[580 581 582] Prin urmare, corpul este departe de a fi neutru din punctul de vedere al vieții morale sau religioase a individului: el exprimă „omul lăuntric[44] și în același timp înregistrează și presiunile exterioare exercitate asupra lui.

Conflictul între cele două viziuni se declanșează pe marginea subiectului învierii trupului. Pentru Filon din Alexandria, cel mai probabil „maestrul[44] grupului celor duhovnicești, nemurirea și eternitatea erau asociate numai cu partea superioară a sufletului și nu vizau în niciun fel corpul. în scrierile sale nu vom întâlni viziunea tradițională iudaică, conform căreia corpul este indisociabil legat de suflet, iar eternitatea ar trebui să confirme, nu să contrazică, uniunea lor. Portretul lui Moise este acela al unui înțelept ajuns nemuritor prin faptul că a devenit inteligență pură.[1] Este posibil ca cei „duhovnicești", influențați de această tradiție filozofică și de ambiguitățile predicilor lui Apollo, să fi ajuns să

580„Mi se pare plauzibil că formau un grup pentru care Hristos semnifica ceva de genul 'Dumnezeu, libertate, nemurire', unde 'Dumnezeu' exprima un monoteism filozofic rafinat; 'libertate' exprima abandonul rigorii puritane a autorităților palestiniene primitive pentru o concepție mai largă de autoim- plinire; și 'nemurire' exprima solida doctrină greacă în opoziție cu noțiunea rudimentară de înviere.", T. W. Manson, *Studies in the Gospels and Epistles,* p. 207, apud C. K. Barett, *The First Epistle to the Corinthians,* p. 45.

581Corpul „...exprimă persoana încadrată într-un mediu specific. Este mijlocul

582prin care persoana este asociată cu acest mediu și invers. E vorba de mijloa

nege învierea corpului.[583] [584] Pentru apostolul Pavel, învierea reprezenta un element esențial al doctrinei. Negarea învierii trupești ar fi însemnat punerea sub semnul întrebării a acțiunii salvatoare a lui Dumnezeu prin lisus Hristos și negarea soteriologiei creștine.[585] Controversa din capitolul 6 al epistolei nu era legată numai de definițiile opuse date corporalității și de consecințele lor morale. Dezbaterea nu se concentra exclusiv pe *porneia* și pe raportul corpului cu viața religioasă. în dialogul dintre apostolul Pavel și gruparea lui Apollo era în joc întregul mesaj al propăvăduirii pauline.

Pentru a combate ideile adversarilor săi, apostolul Pavel reamintește datele fundamentale ale antropologiei creștine, fondată pe ideile de întrupare și înviere. Definiția corporalității nu poate fi considerată izolat, pentru că ea este punctul de întâlnire al teologiei, antropologiei, ecleziologiei și moralei. Continuarea textului epistolei demonstrează, cel puțin în parte, complexitatea acestei problematici.

Apostolul începe prin a contrazice pretinsa insignifianță morală a corpului care ar fi putut fi dedusă din ideea libertății alimentare a creștinilor. Pântecele nu este o sinecdocă potrivită pentru corp, deoarece corpul, pentru Sfântul Pavel, nu este

583„Mai târziu, în vreme ce trebuia să se pregătească să se înalțe la cer și să-și lase condiția de muritor pentru nemurire la chemarea Tatălui, care readucea la unitatea sa dintâi dualitatea, suflet și corp, pe care o constituia, transfor- mându-l în totalitatea sa în duh la fel de luminos ca soarele...", Filon din Alexandria, *De vita Mosis,* II, 288, introducere, traducere în franceză și note de R. Arnaldez, Cl. Mondésert, J. Pouilleux, P. Savinel, Paris, Cerf, colecția „Les œuvres de Philon d'Alexandrie", nr. 22,1967.

584„...e natural să presupunem că cei 'duhovnicești' erau cei care negau învierea. Din perspectiva lor, moartea era eliberarea de greutatea și murdăria corpului. A regăsi corpul după moarte ar fi fost absurd.", J. Murphy-O'Connor, O.P., *Paul.* A *Critical Life,* p. 281.

585I Cor 15:12-14.

reductibil la materialitatea sa, la „carne“. Definiția creștină a corpului începe, în pasajul nostru, prin introducerea ideii de înviere: corpul are destinul de a fi înviat prin „puterea lui Dumnezeu". Această acțiune a lui Dumnezeu reia modelul învierii Domnului, ceea ce stabilește un raport direct între trupul lui lisus și corpul credincioșilor săi: prin corpul lor, credincioșii sunt destinați aceleiași învieri ca Domnul. Dar această uniune a creștinilor cu Domnul nu este numai promisiunea unei mântuiri viitoare, ci o stare actuală, dublu definită: în primul rând, în viziunea apostolului, creștinii sunt, prin Evanghelie, **încorporați** întru Hristos și formează astfel **trupul** său; în al doilea rând, întrucât trebuie să continue prezența și misiunea lui Hristos pe pământ, creștinii sunt uniți prin identitatea obiectivelor lor.[1] Unitatea lor este, deci, în același timp mistică și funcțională.

Aceste afirmații nu sunt numai de ordin teologic: ele ne interesează pentru că au avut și efecte culturale și sociale enorme. Definind Biserica drept **trup** al lui Hristos, apostolul Pavel a inventat, am putea spune, o structură socială și o formă de solidaritate necunoscute lumii mediteraneene din acea perioadă. în Corint, misiunea apostolului s-a confruntat probabil cu o stratificare socială care nu prea lăsa loc egalitarismului universal. în afară de diferențele dintre bogați și săraci, între aristocrații cultivați și sclavii analfabeți, existau de asemenea rupturi între diferitele tradiții. Ce aveau în comun un evreu ca Acvila și un libert păgân ca Erast? în afară de **corpul** lor aveau puține lucruri comune pe care puteau construi o nouă formă de solidaritate. Apostolul o spune clar: creștinii sunt trupuri ce au menirea de a fi transformate prin înviere și chemate să prelungească prezența lui Hristos pe pământ. Se pot oare înțelege altfel aceste cuvinte ale Sfântului Pavel: „Au nu știți că trupurile voastre sunt mădularele

lui Hristos?"[586][587] și „Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos lisus."[588]?

Crearea unei noi comunități avea nevoie de un fundament și, după părerea noastră, acest fundament a fost o nouă concepție asupra corporalității. Promisiune a învierii și semn de angajare în misiunea lui Hristos pe pământ, corpul putea furniza criteriul universal de solidaritate socială într-o lume profund divizată. Pentru un convertit, intrarea în comunitate era în mod fundamental o renunțare, uneori ascetică, la identitatea confirmată social, pentru a primi noua identitate de membru în trupul lui Hristos.[1] Această nouă identitate era, în mod esențial și nu secundar, definită prin apartenența la corpul comunitar. Conform apostolului Pavel, identitatea creștină derivă fundamental din această apartenență, ceea ce face nule, sau chiar ilegitime, celelalte moduri de identificare recunoscute social. înțelepciunea, puterea, originea nobilă, de care vorbește apostolul la începutul epistolei, fac parte din identitatea socială și trebuie abandonate la intrarea în Biserică.

Propunerea apostolului era radicală și a provocat probabil multe nemulțumiri. în tânăra comunitate din Corint erau persoane care puteau fi mândre de averea, de educația și de prestigiul lor social. Acești indivizi formau, totuși, publicul vizat în primul rând de Sfântul Pavel: membri ai „lumii bune“ corintene, fără îndoială convertiți sincer, dar care întrețineau în comunitate diviziuni inacceptabile, în primul rând lor le propune apostolul „această

586„în consecință, definind comunitatea drept corp al lui Hristos, Pavel o identifică cu prezența fizică a lui Hristos în lume. Misiunea bisericii este o continuare în timp și spațiu a funcției lui Hristos prin manifestarea, după exemplul său, a puterii și înțelepciunii lui Dumnezeu/', J. Murphy-O'Connor, O.P., *Paul. A Critical Life,* p. 287.

587I Cor 6:15.

588Gal 3:28.

experiență sociala[c] de abandon total al identității lor publice.[589] [590]

Putem constata că dezbaterea asupra moralei creștine era de fapt mult mai complexă: am trecut de la o definiție a libertății și a limitelor sale - „Toate îmi sunt îngăduitei - la chestiunea licențelor alimentare ale credinciosului; apoi am abordat cele două viziuni rivale ale corporalității și eticii, pentru a ajunge, în final, la tema esențială a pasajului care încheie capitolul 6 al epistolei, definirea Bisericii drept **trup al lui Hristos.** Acest itinerar nu reprezintă traseul abstract al unui raționament, ci traduce conflictele și tensiunile concrete ale unei societăți reale. Apostolul Pavel nu se adresează unor corespondenți virtuali, ci unor persoane care așteaptă de la el răspunsuri urgente. în continuarea analizei noastre vom privi mai îndeaproape contextul social al comunității din Corint.

2.8. Corint - o privire sociologică

Conflictul teologic din Corint nu poate fi în niciun caz redus la un simplu joc de forțe antagonice, născut *ex nihilo* și care se desfășoară pe o scenă goală. Dezbaterea are loc într-un mediu foarte precis - atât ideologic cât și economic - iar acest cadru nu este neutru în raport cu forma pe care o îmbracă conflictul. Există un context de care textul epistolei depinde în mod semnificativ. în partea următoare a analizei noastre vom cerceta acest „decor" și apoi vom pune în evidență raporturile care există între sensurile textului și informațiile contextuale obținute. Cadrul general al acestei operațiuni hermeneutice ne va fi oferit de cartea lui Gerd Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity)*

După cum am văzut deja, în perioada misiunii Sfântului apostol Pavel, Corintul era un oraș nou. Conform surselor, locuitorii erau în general sclavi eliberați și veterani, beneficiind

589*Cf* structura botezului practicat în biserica din Roma, către mijlocul primului secol, după descrierile făcute de către Iustin Martirul; a se vedea, de asemenea, A. Kavanagh, *The Shape of Baptism. The Rite of Christian Initiation,* New York, Pueblo Publishing Company, 1978, p. 42-44.

590[1] G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity,* editare, traducere și introducere de John H. Schütz, Edinburgh, T&T Clark Limited, 1982, p. 69-119.

toți de calitatea de cetățean roman. Stratificarea socială a societății era tipică pentru un oraș comercial prosper al epocii. Cetățenii bogați, cei care ne interesează în mod deosebit, erau funcționari în administrație, bancheri sau negustori, iar ceea ce le era caracteristic, în primul rând, era faptul că averea lor era de dată recentă. De fapt, nu exista aristocrație de viță veche în Corint: bogății erau *homines novi* ai căror strămoși imediați erau uneori chiar sclavi. Nu se simțeau în mod deosebit atașați de cultura greacă sau romană. Există, deci, motive sociologice destul de puternice pentru ca elita locală să fie deschisă față de tradițiile venite din exterior: mistere orientale, culte egiptene, iudaism. Cât despre acesta din urmă, se știe azi că era foarte atractiv pentru nou-îmbogățiți prin vechimea, morala și monoteismul său severe. Oferea avantajele unei comunități deosebit de solidare, ale unei tradiții venerabile și ale unui statut religios suficient de liberal pentru a nu-i abate de la obligațiile administrative. Raporturile lor cu Sinagoga nu însemnau o identificare absolută. Formau categoria „temătorilor de Dumnezeu", grup distinct de cel al prozeliților, al căror statut social în general modest nu implica o participare obligatorie la cultul public.

„Temătorii de Dumnezeu" erau spirite liberale, persoane cultivate și independente, care nu aveau legături puternice cu vreo anumită tradiție religioasă. într-o măsură și mai mare decât iudaismul, creștinismul putea să le ofere ceea ce căutau: un anumit sentiment de universalitate și o identitate independentă de moștenirile culturale. Acestea sunt clar puse în evidență de evoluția misiunii pauline în Corint. După ce a fost respins de Sinagogă, ne spun Faptele Sfinților Apostoli[1], apostolul se întoarce către „păgâni“. Mai exact, merge către *seboumenoi ton theon* sau *phoboumenoi ton theon,* adică spre „cinstitorii" sau „temătorii de Dumnezeu". Dovada decisivă este dată de faptul că apostolul s-a adresat unui anume Titus lustus, un „cinstitor al lui Dumnezeu"[591] [592] a cărui casă ar fi putut să servească drept loc de cult pentru comunitatea creștină. O altă dovadă a interesului „temătorilor de Dumnezeu" față de mesajul apostolului Pavel poate fi dedusă din

591Fapte 18:6.
592Fapte 18:7.

reacția comunității evreiești. încearcă să-l condamne pe apostol prin proconsulul Galion pentru un motiv pertinent din punct de vedere social: bogați și influenți, *seboumenoi ton theon* asigurau Sinagogii, prin poziția lor socială, legături favorabile cu administrația, și, prin avere, contribuții uneori importante. Pentru comunitatea iudaică, succesul apostolului Pavel echivala cu pierderea unor susținători înstăriți și puternici.[593]

La începutul *Epistolei întâia către Corinteni,* apostolul Pavel îi menționează pe cei pe care i-a botezat în Corint: este vorba de Cris- pus, Gaius și Ștefanas. Cine erau ei și de ce apostolul a menționat tocmai numele lor?

Crispus era un „șef de sinagogă", adică unul dintre personajele cele mai importante ale comunității. Anumiți cercetători cred că făcea parte dintre responsabilii cu serviciul religios, mai ales cu lectura Scripturii și a predicilor. Fără îndoială că era bogat; este confirmat de indiciile oferite de Noul Testament și de ceea ce ne dezvăluie inscripțiile păstrate cu privire la funcția sa. Titlul de *archisynagogos* este o dovadă că făcuse o donație importantă și că era considerat un binefăcător al Sinagogii. Con- vertirea sa la creștinism a avut un efect simțitor[594], ceea ce îl transformă legitim în unul dintre protagoniștii noii comunități religioase.

Despre Gaius avem mărturia apostolului Pavel în epistola către romani. Este prezentat ca fiind, în Corint, gazda apostolului și a „toată Biserica? Este, deci, probabil ca el să-și fi oferit casa pentru adunările credincioșilor și să fi contribuit material la misiunea

593G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity,* p. 104.

594asociați Sinagogii... Convertirea unui evreu eminent a sporit cu siguranță credibilitatea unui mesaj care promitea puritatea monoteismului fără dezavantajele circumciziei și ale regulilor alimentare.", J. Murphy-O'Connor, O.P., *Paul. A Critical Life,* p. 264.

1 Rom 16:23.

„Vă îndemn însă, fraților, - știți casa lui Ștefanas, că este pârga Ahaei și că spre slujirea sfinților s-au rânduit pe ei înșiși - ca și voi să vă supuneți unora ca aceștia și oricui lucrează și se ostenește împreună cu ei." I Cor 16:15-16.

Sfântului Pavel în Corint. Este posibil să fi avut legătură cu Erast, un personaj important în administrația orașului, convertit la creștinism de către apostolul Pavel.

în sfârșit, Ștefanas ne este descris ca unul dintre personajele cele mai importante ale bisericii din Corint: nu numai că a fost printre primii care s-au convertit, dar s-a și pus, împreună cu familia, la dispoziția comunității. Suntem îndreptățiți să credem că era înstărit și un membru respectabil al societății, de vreme ce apostolul îl recomandă ca pe un conducător natural al bisericii, atât de tulburate, din Corint.[2]

Aceste trei personaje aveau multe lucruri în comun: fac parte dintre primii convertiți de către apostol în oraș, se pare că îi sunt aliați în controversele cu grupările disidente, sunt bogați și influenți. Care este motivul pentru care sunt menționați la începutul epistolei către corinteni? Faptul că au fost singurii botezați? Puțin probabil. Faptul că încarnează, doar ei, modelul creștin ideal? Probabil că nu. Evocarea lor în text are o dublă funcție: retorică și strategică. Apostolul Pavel scria unei comunități profund divizate și primul său obiectiv era acela de a preveni posibilele schisme. îi era util, deci, ca în primul rând să-și consolideze autoritatea prin reamintirea succeselor sale celor mai importante și, în al doilea rând, să ia drept sprijin pentru demersul său personaje importante în biserică.

Pentru a clarifica motivul strategic al evocării lui Gaius, Crispus și Ștefanas va trebui să introducem noi date în analiză. Cunoaștem, după nume, șaisprezece corinteni: Ahaic, Acvila, Erast, Fortunat, Gaius, lason, Crispus, Luciu, Priscila, Febe, Cvartus, Sosipatru, Sostene, Ștefanas, Titus lustus și Tertius.[1] Analiza textelor și împrejurărilor economice ale vremii ar putea să ne spună multe despre statutul social al creștinilor. Folosind trei criterii de analiză - deținerea unei case, capacitatea de a face servicii comunității și putința de a călători liber - Gerd Theissen ajunge la concluzii foarte interesante despre structura socială a comunității creștine din Corint și mai ales asupra dinamicii sale interne. Pentru noi ar fi, bineînțeles, foarte important să

cunoaștem aceste date pentru a avea o privire mai exactă asupra protagoniștilor controverselor corintene.

Ar trebui mai întâi să ne oprim asupra acestor criterii sociologice pentru a evalua cât sunt de pertinente.

Referințele la „case" în Noul Testament nu dau informații directe asupra statutului social al proprietarilor. Informațiile care ne sunt furnizate vin din realități de altă natură: ecleziastică, pastorală, teologică. De exemplu, știm despre Crispus și Ștefanas că au fost botezați împreună cu întreaga lor „casă"[595 596], ceea ce spune multe despre eficiența misiunii pauline și destul de puține despre averea și influența convertiților. Ar trebui să începem printr-o analiză de tip filologic și să încercăm să răspundem la întrebarea privind sensul termenului „casă“ *(oikos)* în textele creștine. Dacă acest cuvânt este corespondentul grecesc al termenului juridic latinesc *domus,* atunci se referă la membrii apți juridic ai unei familii. Termenul *familia,* în schimb, include și sclavii și celelalte proprietăți. Este clar că acest din urmă termen este mai pertinent dacă vrem să măsurăm statutul social al unui individ.

Gerd Theissen contestă, pe bună dreptate, identificarea grecescului *oikos* cu latinescul *domus* și propune o contextualizare mai amplă decât aceea a unei comparații juridice.[597] Studiind ocurențele grecescului *oikos* în scrierile creștine ale primelor două secole, ajunge la concluzia că acest cuvânt cuprinde nu numai ceea ce presupune termenul modern de „familie", ci îi include și pe sclavi.[598] Concluzia sociologului german este însă prudentă: referința la o „casă“ este un indice semnificativ, dar nu traduce

595Trebuie totuși să menționăm că nu suntem siguri că Luciu, Sosipatru și Sos- tene erau din Corint, dar această îndoială nu ne șubrezește concluziile.

596Despre Crispus: Fapte 18:8; despre Ștefanas: I Cor 1:16.

597G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity,* p. 85-87.

598servitorii și rudele care trăiesc în casă." G. Kittel (editor), *Theological Dictionary of The New Testament,* vol.V, p. 130.

I Cor 1:11.

direct statutul social important al unei persoane. Totuși, dacă la referința respectivă se adaugă și alte informații, acest statut poate fi confirmat cu ușurință. In legătură cu aceasta se știe că Crispus a fost unul dintre șefii sinagogii, că Ștefanas a făcut servicii comunității creștine în repetate rânduri și că era suficient de liber și de bogat pentru a putea călători etc.

E încă și mai dificil să considerăm serviciile făcute bisericii drept un criteriu incontestabil de bogăție și importanță socială. Termenii folosiți în general - *diakonein, diakonos* - au o doză de ambiguitate: calitatea de „servitor[4] al comunității poate fi acordată după criterii foarte variate. Soluția, în contextul nostru, trebuie să fie eminamente practică. Trebuie să verificăm dacă nu putem obține informații suplimentare asupra persoanelor care îndeplinesc acest ultim criteriu. Vom descoperi că dintre corintenii ale căror nume le cunoaștem, Gaius și Titus lustus sunt singurii cu care nu putem asocia nicio altă informație pertinentă. Acvila și Priscila au o casă, probabil un mic negoț și își permit să călătorească; Crispus este proprietar și fost șef de sinagogă; Ștefanas este și el proprietarul unei locuințe și poate călători etc. în concluzie, trebuie să spunem că acest criteriu este departe de a fi absolut, dar că în contextul nostru are o pertinență indiscutabilă.

Această logică a punerii în relație a diferitelor criterii trebuie neapărat să preceadă orice concluzie asupra statutului social al corintenilor care, conform textelor, călătoresc. în cele mai multe cazuri, persoanele ale căror nume le cunoaștem călătoresc spre Efes. Cum era Corintul pentru Grecia, și Efesul era punctul comercial cel mai important al regiunii sale. Avem suficiente informații despre legăturile lor comerciale pentru a afirma că cel puțin o parte dintre călătoriile corintenilor către Efes erau legate de interese de afaceri. De exemplu: apostolul Pavel este informat asupra situației din Corint de către „oamenii lui Hloe[c<1], care se aflau în Efes pentru a reprezenta interesele comerciale ale stăpânei lor; probabil că din aceleași motive și Acvila și Priscila s-au stabilit în Efes, după o scurtă ședere în Corint.[599] Asociate și cu

599"It is entirely possible that Aquila and Priscilla, as newcomers

alte criterii, disponibile pentru majoritatea persoanelor care ne interesează, informațiile asupra libertății de a călători pot fi utile.

Am prezentat criteriile indispensabile unei analize a stratificării sociale a comunității din Corint. Am putut vedea că niciunul dintre aceste criterii nu este infailibil, dar că informațiile colaterale ne permit să ajungem la concluzii foarte probabile. înainte de a trece la aceste concluzii asupra contextului social al bisericii din Corint, vom reuni într-un tabel toate informațiile disponibile. După aceea ne vom întoarce la analiza textului epistolei: vom folosi rezultatele acestei investigații sociologice sumare pentru a clarifica dimensiunea socială a controverselor corintene.

Dar să vedem mai întâi rezultatele investigației precedente:

	Deținerea unei case	Servicii aduse comunității	Posibilitatea de a călători
Ahaic			
Acvila	x	x	x
Erast		x	x
Fortunat			
Gaius		x	
lason			
Crispus	x	x	
Prisca/Priscila	x	x	x
Febe		x	x
Cvartus			
Ștefanas	x	x	x
Titus lustus		x	
Tertius			

in Corinth, could not find a suitable spot to locate their business establishement.", G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity,* p. 90.

O privire rapidă asupra tabelului ne spune că: trei persoane îndeplinesc toate cele trei criterii propuse; patru persoane sunt asociate cu doi dintre acești indicatori și două persoane cu unul singur. Gerd Theissen crede că poate afirma că dintre cei șaisprezece corinteni ale căror nume ne sunt cunoscute nouă sunt persoane bogate și probabil influente. Acest rezultat nu trebuie nici să ne deruteze, nici să ne surprindă. Mai întâi, este clar că tabelul pe care l-am trasat nu transpune fidel structura socială a comunității de credincioși sau cea a orașului Corint. Biserica din Corint, imitând la scară redusă configurația orașului, cuprinde fără îndoială o majoritate alcătuită din persoane de condiție modestă. Aceasta nu înseamnă că acești indivizi erau cei mai activi și că erau aliații cei mai importanți ai misiunii pauline în Corint. Am putea chiar să presupunem contrariul: apostolul Pavel aștepta de la membrii marcanți pe plan social o contribuție mai importantă la viața bisericii. Orice comunitate, orice grup social are nevoie de o arhitectură de putere și apostolul încearcă să creeze una și pentru biserica din Corint. Nu trebuie totuși să deducem din ceea ce am încercat să demonstrăm că Sfântul Pavel transferă pur și simplu ierarhia publică în viața ecleziastică. Este clar că nu putea să nu țină seama de aceasta și că, forțat de împrejurări, alege calea cea mai naturală pentru a acționa. El stabilește un grad de responsabilitate superior în cadrul bisericii pentru aceia care au știut să-și pună în evidență calitățile și în viața publică. Am putea oare să citim altfel această recomandare a apostolului: „(Ștefanas și familia lui) spre slujirea sfinților s-au rânduit pe ei înșiși - ca și voi să vă supuneți unora ca aceștia și oricui lucrează și se ostenește împreună cu ei."'

Corintenii ale căror nume le cunoaștem sunt persoane înstărite și influente în sfera socială. Aveau mijloacele, timpul și libertatea de a se pune la dispoziția misiunii creștine în orașul lor. E normal ca apostolul Pavel să caute printre acești oameni conducătorii cei mai legitimi ai comunității, pentru a ține piept unui fenomen contrar: apariția, printre membrii cei mai influenți ai comunității, a unor lideri de grupări disidente. Trebuia ca tendințelor schismatice ale câtorva membri din înalta societate

corinteană să li se opună desemnarea unei ierarhii
[1] I Cor 16:15-16.
legitime. Această construcție socială nu se realiza nicicum în condiții de laborator, ci într-un context de o instabilitate manifestă. Din acest motiv, inițiativa apostolului capătă uneori un aer dramatic: nu trebuie numai să construiască, ci să și demoleze structurile de autoritate care s-au conturat în lipsa sa. Accentele de ironie virulentă ale textului nu sunt un capriciu al redactorului, ci fac parte dintr-o strategie mai amplă. Folosind sarcasmul și propunând conducătorii pe care îi alege el, apostolul încearcă să diminueze importanța pe care au dobândit-o în comunitate liderii grupărilor disidente.[600]

Să revenim acum la controversa filozofică și teologică între apostolul Pavel și adepții lui Apollo. Probabil că nu numai această dispută a contribuit la tulburările apărute în comunitatea din Corint. Existau mai multe grupări, dar avem motive destul de întemeiate să credem că gruparea celor „duhovnicești" era, în ochii apostolului, cea mai periculoasă. Toate aceste grupuri aveau, probabil, ceva în comun: erau conduse de persoane înstărite și influente în societate. Analiza sociologică sumară pe care am făcut-o a încercat să demonstreze tocmai faptul că actorii cei mai activi și cei mai influenți în mica comunitate corinteană aveau toți un statut social prestigios și o educație peste medie. Liderii confirmați social au devenit, majoritatea fără acordul apostolului, șefi ai diferitelor „partide" din interiorul Bisericii.

2.9. Corpul creștin

Marea problemă a bisericii din Corint nu era numai de natură

600Aici ne îndepărtăm puțin de explicația dată de J. Murphy-O'Connor: „Prin urmare, în loc să facă un efort sincer pentru a descoperi fondul problemei și a înțelege aspirațiile legitime ale credincioșilor, reacția lui Pavel este brutal de expeditivă. Știind că astfel de persoane vor fi tot timpul o minoritate lipsită de susținere populară, Pavel a ales să folosească latura negativă a majorității și să-i transforme pe „duhovnicești" în personaje ridicole. Arma pe care a folo- sit-o a fost râsul crud.", J. Murphy-O'Connor, O.P., *Paul.* A *Critical Life,* p. 282.

teologică, ci și de natură „politică", mai exact eclezială. Se creaseră spontan, fără ca apostolul Pavel să știe, structuri de autoritate și de putere, iar epistola reprezintă o tentativă de a restabili ordinea și de a crea apoi structuri legitime de autoritate. Credem că această ultimă afirmație oferă cadrul cel mai general al lecturii epistolei: controversele legate de libertatea credinciosului, de înviere, de desfrânare etc. sunt încadrate de un conflict mai general, de natură eclezială. Acum putem reveni în mod legitim la afirmația pe care am făcut-o mai devreme: apostolul Pavel inventează, într-o oarecare măsură, o nouă structură socială, încearcă să-i dea nu numai conținut - adică o doctrină - ci și o formă, adică structuri funcționale de autoritate. Pentru a aduce noi argumente în sprijinul acestei afirmații, să încercăm să reluăm rapid câteva secvențe din dialogul apostolului Pavel cu gruparea lui Apollo.

După ce a anunțat obiectivul principal al epistolei - acela de a potoli neînțelegerile - apostolul Pavel dezvoltă o comparație virulentă între „nebunia crucii" și „înțelepciunea lumii". Această comparație explica, mai întâi, diferențele „de stil" dintre predicile Sfântului Pavel și cele ale lui Apollo, mai târzii, dar aparent mai spectaculoase. „Nebunia crucii" trimitea la retorica mai directă și mai puțin îngrijită a apostolului, în timp ce „înțelepciunea cuvântului"[1] era asociată de către corinteni cu elocvența lui Apollo, celebră de altfel. Când Sfântul Pavel vorbește despre distrugerea „înțelepciunii înțelepților" prin „nebunia propovăduirii" nu exprimă în niciun caz intenția de a distruge faima lui Apollo sau rezultatele legitime ale misiunii sale. Vizează altceva: încearcă să anuleze diferența, valorizată în mod fals, dintre demersul propriu și cel al confratelui său. Mai exact, vrea să delegitimeze acele diviziuni din interiorul comunității întemeiate pe diferența „de stil" de care am vorbit.

Dar mișcarea cea mai importantă în strategia apostolului este următoarea: bazându-se pe inversarea valorilor pe care a propus-o - „Pentru că fapta lui Dumnezeu, socotită de către oameni nebunie,

este mai înțeleaptă decât înțelepciunea lor"[601] [602] - apostolul Pavel propune o răsturnare a ordinii sociale în cadrul Bisericii:

Dumnezeu Și-a ales pe cele slabe ale lumii ca să le rușineze pe cele tari; Dumnezeu Și-a ales pe cele de neam de jos ale lumii, pe cele nebăgate în seamă, pe cele ce nu sunt, ca să nimicească pe cele ce sunt, ca niciun trup să nu se laude înaintea lui Dumnezeu.[603]

Aceste afirmații ale apostolului descriu foarte clar ruptura serioasă produsă în Corint între câțiva convertiți înstăriți, cultivați și influenți, și o majoritate de condiție modestă și nivel cultural probabil mai scăzut. Pentru a aplana acest conflict, Sfântul Pavel trebuia să acționeze asupra rădăcinilor controversei: mai întâi asupra diferențelor de statut social între credincioși și apoi asupra diferențelor ideologice care stăteau la baza rupturii sociale și o confirmau.

într-adevăr, înainte de a trece la discuții teologice, apostolul Pavel anihilează prestigiul celor „duhovnicești" ironizând puternic motivele lor de mândrie: puterea, originea nobilă, înțelepciunea. Atunci când descrie comunitatea din Corint - „că nu mulți sunt înțelepți după trup, nu mulți sunt puternici, nu mulți sunt de bun neam"[1] - Sfântul Pavel nu face o constatare sociologică și nici nu vrea să-i consoleze pe săraci. îi atacă, într-un mod abia voalat, pe bogați, pe cei de neam bun și pe înțelepții care i se opuneau. Nu face apologia sărăciei și nu condamnă bogăția în sine: poartă o luptă împotriva disidenților și încearcă să le slăbească poziția.

Rezultatul propunerilor apostolului a fost ruptura - cel puțin la nivel teoretic - în cadrul Bisericii, dintre prestigiul social și autoritate. Ascensiunea socială este guvernată de alte criterii decât dobândirea meritelor și a puterii în comunitatea de credincioși. Distanța dintre „cetate" și biserică este la fel de mare ca cea dintre „nebunie" și „înțelepciune", dintre „ceea ce nu este" și „ceea ce este", afirmă apostolul Pavel. Inversarea ordinii tradiționale este abruptă și cere din partea credincioșilor măsuri

601I Cor 1:17.
602I Cor 1:25.
603I Cor 1:27-29.

radicale. Nu este greu să ne imaginăm reacția pe care trebuie s-o fi avut adepții lui Apollo față de cuvintele apostolului: „.. .Dacă i se pare cuiva, între voi, ca este înțelept în veacul acesta, să se facă nebun, ca să fie înțelept."[604 605]

în strategia sa, însă, apostolul nu se rezumă numai la a anula prestigiul social al adversarilor săi și la a delegitima puterea lor în cadrul bisericii din Corint. Sfântul Pavel se angajează, de asemenea, într-o dezbatere teoretică cu ei, dar cadrul controversei rămâne neschimbat: subiectele par diferite - corpul, desfrâul, hrana - dar în realitate vizează tot structura autorității în Biserică.

Dezbaterea începută cu sloganul celor „duhovnicești“ - „Totul îmi este îngăduit" - se derulează, cel puțin în prima parte, în contextul locurilor comune ale culturii filozofice a epocii: „Totul îmi este permis" este o expresie utilizată frecvent în retorica politică și morală a perioadei, cu referire la cei care se găsesc - prin poziția socială sau prin înțelepciunea lor - dincolo de constrângerile obișnuite ale vieții.[1] Dar această expresie nu este izolată. în cuvintele care se pot atribui celor „duhovnicești" găsim numeroase formule de aceeași natură și proveniență: „înțeleptul este domn", „Toate îi aparțin înțeleptului", „înțelepciunea eliberează" *(cf* I Cor 4:8)[606 607]. Toate aceste afirmații făceau parte din patrimoniul cultural al persoanelor cultivate și bogate ale epocii și indicau marile repere ale unei morale aristocratice. Cuvintele-cheie ale acestei morale exprimau idealul stăpânirii sinelui, bunurilor și vieții proprii de către un *patronus* conștient de drepturile și de responsabilitățile sale, într-o lume în care schimbările spectaculoase cereau stabilitate din partea actorilor celor mai importanți. Cu privire la această temă, nu există cu adevărat diferențe între școli și curente: tratatele lui Filon din Alexandria și *Gândurile* lui Marc Aureliu se pun de acord în abordarea

604I Cor 1:26.
605I Cor 3:18.
606W. A. Meeks, *The Origins of Christian Morality. The First Two Centuries,* New Haven și Londra, Yale University Press, 1993, p. 132.
607G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity,* p. 98.

acelorași teme și propun, în general, aceleași soluții.

Definiția **corpului** în acest mare curent de idei trimitea la imaginea și la statutul sclavului. Existau, bineînțeles, maeștri nemiloși care nu credeau decât în rezultatele severei *askesis,* dar și alții, binevoitori, care vedeau în corp un însoțitor fidel și disciplinat, căruia i se puteau acorda câteva libertăți pentru a nu tulbura echilibrul minunat al firii. Liberalismul moral pe care-1 putem asocia cu gruparea celor „duhovnicești" se înscria în această mentalitate: a te culca cu o prostituată nu reprezenta decât o concesie făcută necesităților corpului.[608] Transformarea acestui fapt atât de obișnuit într-o ocazie de dezbatere morală li s-ar fi părut probabil ieșit din comun. Cine își imagina că o chestiune atât de lipsită de importanță putea să tulbure echilibrul înțeleptului? Corpul făcea parte dintre bunurile personale de care se puteau folosi după bunul plac. O mare parte din libertatea omului nobil se baza pe sentimentul suveran că era stăpânul corpului său, propietarul său absolut și incontestabil.

Dar apostolul Pavel contestă exact această pretenție: creștinul nu este proprietarul trupului său, nu se poate folosi de el oricum, iar viața sa morală și socială trebuie să țină cont de această realitate. Credem că această „expropriere" face parte din strategia generală folosită de apostolul Pavel cu scopul de a anula bazele autorității celor „duhovnicești" în comunitatea din Corint. După ce a contestat legitimitatea *intra ecclesiam* a prestigiului lor social, după ce a anulat pretențiile lor de înțelepciune, Sfântul Pavel a distrus tot ce se putea numi singularitatea lor morală. Cei „duhovnicești" credeau că pot menține în sânul noii comunități liberalismul senin al vieții lor morale. Ei își imaginaseră că pot împăca gustul pentru filozofie, promisiunile Revelației creștine și indulgența lor față de slăbiciunile corpului.

Pentru a-și combate adversarii, apostolul Pavel propune o viziune a moralei în care trupul este un actant fundamental: devine punctul de întâlnire a marilor linii ale soteriologiei, ecleziologiei și moralei creștine. în concepția apostolului, corpul nu mai este „un obiect neutru, între natură și cetate"[1], cum îl

608P. Brown, *Trupul și societatea,* p. 66.

definea mentalitatea epocii, ci instrumentul și locul unui angajament moral și religios. Diferența este semnificativă și nu privește numai comportamentele religioase individuale, ci toată gama de gesturi publice ale omului din primul secol de după Hristos. Pentru individul generic al epocii, corpul devenea obiect al reflecției morale numai pentru că era instrumentul prin excelență al prezenței publice, adică politice a cetățeanului. Corpul era mijlocul prin care omul liber participa la viața cetății, în aspectele sale politice, juridice, economice și religioase. Reflecția morală își fixa drept sarcină de a verifica adecvarea „instrumentală" a corpului la vocația publică a cetățeanului. La un autor ca Marc Aureliu, spre exemplu, corpul este scutit de disprețul suveran al împăratului-filozof doar în pasajele în care acesta descrie funcția sa „politică", prin care înțeleptul își poate exersa vocația fundamentală de *zoon politikon*[609 610]*:*

Trebuie ca și corpul să fie întărit și să nu se găsească în stare de agitație nici când e în mișcare, nici când e în repaus. Căci, după cum intelectul se oglindește în înfățișare, păstrându-și propria inteligență și aparență, tot astfel trebuie să se pretindă și de la întregul corp. Toate acestea trebuie observate fără vreun sacrificiu.[1]

Politica era singurul criteriu de judecată morală a corpului: frecventarea unei prostituate făcea obiectul unei dezbateri numai dacă era excesivă și putea compromite obligațiile publice ale cetățeanului.

Apostolul Pavel extinde domeniul acestei problematici morale realizând exproprierea de care am vorbit, adică disociind, aparent, individul de corpul său: creștinul, spune apostolul, nu e stăpânul absolut al trupului său, corpul său nu-i aparține. Trupul creștinilor este templul Sfântului Duh, semnul răscumpărării înfăptuite de Hristos și obiectul unei metamorfoze glorioase prin înviere.

Această nouă definiție a corporalității nu este fondată pe ipoteza alienării individului în raport cu propriul său corp.

609*Ibidem.*

610„...este potrivit cu alcătuirea ta și cu natura umană să-ți îndeplinești activitățile în vederea binelui comun." Marcus Aurelius, *Gânduri către sine însuși,* VIII, 12.

Apostolul Pavel nu este un dualist în fundamentele doctrinei sale: am putea mai degrabă să vorbim, în textele pauline, de o **re-întrupare** a omului antic. Pentru apostolul Pavel, omul se definește fundamental ca o ființă corporală, individul **este** corp, nu este proprietarul unui bun, util, dar funciar detestabil, al unui sclav sau al unui „măgăruș[4], după expresia lui Epictet.[611 612]

„Voi nu sunteți ai voștri"[613], le răspunde apostolul celor „duhovnicești", mândri probabil de autonomia lor morală și de libertatea lor în raport cu Legea. Era o frază care avea probabil o rezonanță foarte stranie pentru un cetățean cultivat și influent din Corint: se vedea astfel deposedat de un bun căruia nu-i acorda mare importanță, dar care stătea totuși la baza autonomiei și gloriei sale de om liber și responsabil.

Dar viziunea apostolului asupra corporalității ar fi putut să aibă și un aer familiar, măcar într-o oarecare măsură. Viziunea sa asupra trupului individual ca parte din corpul colectiv nu era diferită de concepția stoică asupra locului persoanei în cetate: corpul cetățeanului era primul său instrument politic, fiind parte indisociabilă a marelui corp al cetății.[1] Ceea ce era complet nou pentru păgâni în doctrina apostolului Pavel era definiția tipic iudaică a sexualității și a raporturilor sale cu morala. Nu din întâmplare apostolul citează, în contextul dezbaterii, un text din Facerea[614 615], fundamental pentru definiția căsătoriei iudaice, dar fără similitudini în mentalitatea greacă sau romană.

611*Ibidem,* VII, 60.

612„întregul corp trebuie să-l privești ca pe un măgăruș pe care îl încarci cu poveri, atât cât e capabil, atât cât e îngăduit.", Epictet, *Diatribai,* IV, 1,79, p. 15.

613I Cor 6:19

614„Ce este de fapt un om? Parte a unei cetăți, a primeia mai întâi, a celei care a fost întemeiată de zei și de oameni, apoi a celei care este astfel numită pentru a ne apropia de ea mai mult și care este o mică imagine a cetății universale.", Epictet, *Diatribai,* II, 5, 26, p. 21.

615„Cei doi sunt un singur trup", I Cor 6:16; *cf* Fac.2:24 și Matei 19:5.

Se vede foarte clar că dezbaterea asupra corporalității, moralei și religiei între apostolul Pavel și cei „duhovnicești" demonstrează o ruptură culturală între, pe de o parte, iudaismul palestinian și, pe de alta, păgânismul propriu unui oraș mediteranean în secolul I d.Hr.[616] Concepția căsătoriei drept unic cadru legitim al sexualității, introducerea în definiția sexualității a normelor de puritate ritualică, credința în eminența religioasă a uniunii conjugale erau idei încă străine mentalității păgâne a epocii. Ele făceau parte din singularitatea - și din prestigiul - iudaismului, dar se găseau în contradicție flagrantă cu liberalismul moral majoritar.

Pentru a defini concepția sa asupra corporalității, apostolul Pavel folosește o imagine care le era familiară adversarilor săi - corpul individual ca parte din corpul comunitar -, dar plasează această imagine în contextul religios iudaic. Uniunea creștinilor cu Domnul este descrisă după modelul uniunii între soți, care - conform Facerii - sunt uniți printr-o fuziune a trupului lor, adică a umanității lor integrale. Această uniune nu lasă nicio breșă și nu permite nicio relație de aceeași natură în afara cuplului: corpurile își pierd autonomia și devin dependente unul de celălalt.[617]

Pentru un păgân cultivat din secolul I d.Hr. corpul era în fond prea puțin important. Făcea adesea obiectul disprețului clar al filozofilor și nu intra în problematica serioasă a reflecției. Referință în general negativă, corpul era luat în seamă numai când miza era politică: corpul semnala legătura imediată și inevitabilă cu realul și, în consecință, era instrumentul privilegiat al acțiunii publice. Devenea important numai pentru că participa - instrument

616„Pavel era un evreu care dorea fierbinte să îi facă pe păgâni copii ai adevăratului Dumnezeu. El privea cu un dispreț nedisimulat perspectiva obositoare a păcătoșeniei Neamurilor în lumea lor. în acel decor întunecat, păcatele sexuale se aglomerau în prim-plan.", P. Brown, *Trupul și societatea,* p. 65.

617Această idee va fi exprimată clar, imediat după pasajul pe care îl analizăm, în capitolul 7 al epistolei: „Femeia nu este stăpână pe trupul său, ci bărbatul; asemenea nici bărbatul nu e stăpân pe trupul său, ci femeia.", I Cor 7:4.

orb și fidel - la menținerea armoniei și cumpătării în cetate. Celelalte sfere ale vieții în care corpul era prezent - sexualitatea, alimentația - nu intrau în problematica morală decât dacă incomodau exercițiul civic. Ele structurau universul privat al cetățeanului și rămâneau perfect legitime dacă nu tulburau echilibrul universului public.

Pentru apostolul Pavel punctul de referință este diferit: cetățean roman, e drept, dar înainte de toate evreu, pentru el **cetatea** nu era cadrul ultim al judecăților morale. în viziunea sa, corpul era în mod fundamental locul în care alianța cu Dumnezeu devenea vizibilă și instrumentul care măsura fidelitatea individului în această alianță. Corpul era incarnarea Legii, prezență exigentă a lui Dumnezeu pe pământ, mărturie, misiune, identitate. Corpul era orice, mai puțin un lucru indiferent, de neglijat, pur funcțional. Exercițiul său, public sau privat, nu era autonom: era angajamentul fiecărei persoane, în calitatea sa de făptură și de slujitor al lui Dumnezeu. Corpul purta semnele excelenței sau precarității omului ca ființă fundamental religioasă.

Dar, după cum am văzut, în definiția pe care o dă corporalității, apostolul Pavel păstrează legătura dintre **corpul individual** și **corpul comunitar.** Am putea chiar spune că Sfântul Pavel inventează o **nouă Cetate** pentru corpul creștin, un cadru de referință mai larg care conturează întreaga semnificație a corporalității. Trupul de care vorbește apostolul Pavel nu este izolat, singur în fața privirii severe a lui Dumnezeu. Judecata morală nu se exercită asupra unui corp autonom, instrument și semn de independență a individului în raport cu colectivul. Ca și corpul păgân, trupul creștin se definește în relație cu o comunitate, este solidar cu un corp colectiv. Biserica, **trupul lui Hristos,** este cetatea, de o cu totul altă natură, în care corpul creștin își capătă sensul integral și veritabil.[618]

618al mântuirii tuturor membrilor săi: „Cei mari nu pot fi fără cei mici și nici cei mici fără cei mari; este o legătură între toți și sunt de folos unul altuia. Să luăm ca pildă trupul nostru; capul fără picioare nu este nimic, la fel nici picioarele fără cap; iar cele mai mici mădulare ale trupului nostru sunt de neapărată trebuință și folositoare întregului trup; dar toate mădularele se

2.10. Concluzii

în anul 54 d.Hr., un rabin evreu trimite o lungă scrisoare adresată unei mici comunități din Corint. Rabinul, pe nume Pavel, cetățean roman din Tars, era unul dintre acei misionari itineranți, atât de numeroși în epocă în orașele și satele din jurul Mediteranei. Avea și el un mesaj, găsise și el bărbați și femei gata să renunțe la obiceiurile lor, uneori venerabile, pentru a urma un om care le vorbea de un Dumnezeu întrupat, mort și înviat pentru a salva omenirea. Un mistic ca atâția alții și un grup de credincioși fără nimic extraordinar: acestea sunt personajele situației pe care am ales s-o analizăm.

Privirea retrospectivă, încărcată cu tot bagajul cultural și istoric, transformă integral scena de care ne-am ocupat: ca prin miracol, contextul banal se încarcă cu o semnificație și o forță universale. Dar, pentru un contemporan, conflictul din Corint și tentativele apostolului Pavel de a-i împăca pe creștinii de acolo rămâneau complet marginale. Drumurile istoriei mari treceau pe la Roma, nu prin micul oraș de provincie, oricât de dinamic și prosper va fi fost. în momentul în care apostolul își scria epistola, la Roma venea la putere tânărul Nero Claudius Caesar, după nesfârșite intrigi și complicități. Aparent, nu există nicio legătură între cele două episoade, dar scenariul istoriei oferă mereu surprize. în momentul tensiunilor din Corint, creștinismul nu exista practic pentru autoritățile din Imperiu. în plus, era în grabă asimilat iudaismului, după cum a demonstrat reacția lui Galion, proconsulul din Corint, chemat să judece plângerile șefilor Sinagogii împotriva Sfântului Pavel: pentru Galion, ca pentru toată administrația imperială, aceasta nu era decât o problemă a comunității evreiești, fără interes și consecințe pentru Roma.

înțeleg și au nevoie de o unică supunere pentru bunăstarea întregului trup. Să se mântuie, dar, întreg trupul nostru în Hristos lisus și fiecare să se supună semenului său așa precum a fost rânduit în harisma lui.", Clement din Roma, *Prima epistolă către Corinteni,* 37,4-5 și 38,1, în *Scrierile părinților apostolici,* traducere, note și indici de Preot Dr. Dumitru Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1995, p. 74-75.

Dar intrarea creștinilor în istoria oficială a Imperiului nu a întârziat să se producă. Aceiași actori, apostolul Pavel și împăratul Nero, aveau să se întâlnească, indirect, în episodul care a marcat începutul confruntării dintre Biserică și Imperiu: marele incendiu din Roma. Cele două scene și cei doi protagoniști, care păreau atât de îndepărtați în 54, aveau să se înfrunte, un deceniu mai târziu, în 64. Profitând de marginalitatea lor, alimentată de zvonuri pe cât de virulente, pe atât de exagerate, împăratul decide să-i transforme pe creștini în țapii ispășitori ai catastrofei. Tradiția Bisericii spune că apostolul Pavel a fost una dintre victimele acestor represalii, care aveau să inaugureze o lungă și sângeroasă tradiție în Imperiu.

Este dificil să ne pronunțăm acum asupra adevăratelor motive ale persecuțiilor din 64. Este totuși evident că creștinii, deja suficient de numeroși pentru a atrage atenția și pentru a da formă violenței colective, vor fi de acum înainte luați în serios. Toți împărații, cu puține excepții, vor recunoaște potențialul distructiv al Bisericii pentru *statu quo-u*l imperial: refuzând să se supună exigențelor cultului tradițional, creștinii introduceau în comunitatea de cetățeni o diferență specifică inacceptabilă. Afișând un dispreț față de tortură și de moarte greu de înțeles pentru un roman, creștinii făceau din fidelitatea față de Dumnezeu măsura angajării lor religioase. Se simțeau mai responsabili pentru puritatea doctrinei și a vieții lor decât pentru destinul istoric al Cetății Eterne. Pentru ei, comunitatea lor era mai importantă decât Roma, iar slăvirea lui Hristos le părea incompatibilă cu sacrificiile față de *Genius-u*l împăratului.

Această incompatibilitate, din ce în ce mai evidentă și mai virulentă, între un grup de cetățeni și ordinea romană tradițională este deja vizibilă, credem noi, în conflictul din Corint. Diferitele reprezentări ale corporalității care se ciocnesc în Corint se fondează, fiecare, pe o viziune politică diferită. După cum am încercat să demonstrăm, gruparea lui Apollo făcea din corp un subiect de dezbatere morală numai pentru că era instrumentul prin excelență al exercițiului politic al cetățeanului. Folosirea corpului devenea pertinentă pentru reflecția etică numai când se

ieșea din sfera comportamentelor private: frecventarea prostituatelor nu-i interesa pe moraliști decât dacă acest comportament punea în cauză exercițiul politic al unui cetățean. Un desfrânat nu era așadar un individ impur, ci o persoană iresponsabilă din punct de vedere politic.

în definiția corporalității pe care o dă, apostolul Pavel face apel la un alt context cultural: trupul unui individ nu este instrumentul de care cetatea se servește pentru a-și asigura gloria terestră, ci purtătorul alianței persoanei cu Dumnezeu și coreligionarii săi. Corpul este, deci, unul din mijloacele prin care Dumnezeu ia parte la istoria oamenilor, o transformă și o conduce.

Diferența dintre aceste două viziuni ale corporalității este imensă și capabilă nu numai de a genera mici tulburări într-un oraș de provincie, ci și de a transforma profund un imperiu. O întreagă înțelegere a puterii, o întreagă structurare a autorității se fondau pe raportul dintre trupul cetățeanului și corpul cetății. Pentru buna funcționare a vieții publice era nevoie de fidelitatea, exprimată trupește, a cetățenilor: când aceștia încep să nu mai creadă în baza mitologică a religiei romane și în existența reală a zeilor, membrii elitei romane vor apela la filozofie. Vor găsi în stoicism noi motive de a participa la lungile și cu siguranță obositoarele servicii religioase asociate funcțiilor lor publice. Conservatori sau liberali, romanii responsabili știau toți că Roma nu putea supraviețui dacă nu-și puneau corpul la dispoziția cetății.

Creștinii - după exemplul evreilor, dar la o altă scară și cu argumente diferite - vor da trupului un sens și o funcție diferite. Orizontul lor este mai apropiat și perspectiva lor diferită: pentru că sfârșitul istoriei nu poate fi departe, urgențele sunt obligatoriu diferite. Trebuie ca omul să rămână în așteptare, vigilent și fidel, în sânul comunității semenilor săi.

Corpul creștin va căpăta sens nu în raport cu exigențele istorice ale cetății, ci în funcție de un angajament transistoric. Obiect al acțiunii mântuitoare a lui Dumnezeu și instrument al lucrării sale pe pământ, trupul își manifesta cu adevărat vocația numai ca „mădular" al „trupului lui Hristos", ca parte a Bisericii. Solidaritatea cu cetatea își pierde complet importanța și sensul în fața acestei noi loialități.

în anul 54, conflictul din Corint era cu siguranță un eveniment marginal, mult mai puțin important decât schimbările de pe scena politică din Roma. Cel care urca la putere în 54, Nero, părea că va juca în istorie un rol incomparabil mai influent decât contemporanul său, Pavel, rabinul din Tars. Diferența enormă dintre aceste personaje contemporane va deveni vizibilă, zece ani mai târziu, când un capriciu al împăratului va pune capăt vieții sfântului apostol. Dar cursul evenimentelor va fi imprevizibil: va face din cel de-al doilea un protagonist și din primul un figurant, demonstrând că în scenariul istoriei cele mai bune replici nu aparțin întotdeauna vedetelor.

Este limpede că implantarea creștinismului în Imperiul Roman nu se încheie, ci, în bună măsură, abia începe după martirizarea apostolului Pavel sub Nero. Mesajul apostolic a supraviețuit martiriului său; mai mult, a dobândit o forță și o credibilitate suplimentare. Acest mesaj își va găsi ecou în mințile, inimile și cuvintele celor care i-au urmat și care vor duce până la deznodământ transformarea completă, întrezărită deja de apostol, a Imperiului.

Geniul lui Pavel a constat, între multe altele, în a fi reușit să explice discipolilor săi că întregul prestigiu - politic, militar, spiritual - al Romei pălește sub șocul Veștii celei Bune, că loialitatea, alimentată de acest prestigiu, față de Roma e și ea cu ușurință pusă în dubiu de fidelitatea pe care o reclama, cu infinit mai multă forță, un Dumnezeu făcut om. în efortul său persuasiv, desigur inspirat, apostolul Pavel a știut să mobilizeze și argumentul trupului, în raport cu care ascultătorii săi mai educați întrețineau, cum am văzut, o oarecare familiaritate perpetuată de ambianța culturii păgâne. Ce le-a spus, în fond, Pavel ucenicilor săi? Că fractura Istoriei, linia de ruptură între cele iremediabil vechi și cele irepresibil noi trece prin chiar corpurile lor fragile, ridicate la o nesperată demnitate prin întruparea Fiului lui Dumnezeu; de asemenea, că trupurile lor sunt simboluri ale unei împărății de dincolo de lumea căreia îi aparținea Imperiul.

Vom regăsi această logică a rupturii și transformării, abia schițată la apostolul Pavel, în viața și scrierile unuia dintre autorii capitali ai primelor veacuri creștine: Quintus Septimius Florens Tertullianus. în opera lui Tertullian se vor întâlni deplin și vor face sinteză fluxul déclinant al apocalipticii iudeo-creștine, exigenta antropologie paulină și, în fine, moștenirea stoicismului distilată subtil de retorica romană. Prin Tertullian va prinde contur limpede trecerea de la corpul păgân la trupul creștin, începând cu el, cultural și istoric, creștinismul va putea spera că va învinge până la urmă Imperiul.

3.0 nouă profeție: Tertulian

3.1. Continuitatea

Subiectul acestei secțiuni a cărții noastre a fost deja anunțat, în parte, de paginile precedente: ne vom opri în rândurile următoare la tema corporalității în scrierile lui Tertulian. Ne vor interesa, de asemenea, practicile cunoscute - ritualice, ascetice, penitențiale etc. - pe care aceste texte le descriu și le documentează. Corpul va fi, încă o dată, punctul principal pe care ne vom concentra și pe care îl vom regăsi în situații deja familiare: va fi, încă o dată, articularea între nivelul teologic al unei comunități și comportamentele religioase care-i sunt proprii; din nou, îl vom revedea în conflicte în interiorul unui grup religios și va servi încă o dată drept motivație pentru dezacordurile și rupturile sectare.

în anumite scrieri ale lui Tertulian și în mișcarea religioasă care îi este asociată, semnificațiile și funcțiile corporalității pot fi interpretate ca rezultatul unei duble moșteniri: cea a curentului apocaliptic de origine iudaică prelungit de către iudeo-creștinism și, în al doilea rând, cea a teologiei pauline. Ni se pare că există o continuitate subtilă între, pe de o parte, „montanismul“ lui Tertulian și, pe de alta, escatologia ascetică a esenismului și antropologia severă a Sfântului Pavel, descrise în capitolele precedente. O aceeași stare de spirit - întemeiată pe sentimentul crizei și pe așteptarea febrilă a mântuirii colective - caracterizează cele trei momente istorice pe care le-am adus în discuție: esenismul, misiunea paulină și teologia morală a lui Tertulian. Din această coincidență parțială s-a născut o viziune asupra corporalității similară în multe puncte. Totuși, înainte de a începe analiza propriu-zisă, vom încerca să schițăm evoluția care asociază, în contextul aceluiași climat apocaliptic și escatologic,

esenismul iudaic și „montanismul“ creștin al lui Tertulian.

Esenismul nu a fost un fenomen izolat, în ciuda marginalității sale în iudaismul tradițional. El face parte din marele curent apocaliptic care s-a întins pe o perioadă de mai multe veacuri, între secolul II î.Hr. și al II-lea d.Hr. Fenomenul apocaliptic este de origine iudaică, fără nicio îndoială, dar consecințele și extensiile sale depășesc iudaismul și acoperă în egală măsură perioada formării Bisericii creștine și o bună parte din istoria creștinismului primar. Sfârșitul esenismului coincide cu primii ani ai creștinismului și putem găsi în

anumite grupări creștine din Palestina, Siria și chiar Egipt influențe ale practicilor și doctrinelor eseniene.[1] Dincolo de posibilele trăsături comune[619 620] de natură teologică - doctrina celor două duhuri, orientarea escatologică, angelologia, mesianismul - sau de natură practică - riturile de botez[621], asceza, calendarul ritualic[622] - ni se pare că fundamentul asemănărilor dintre esenism și diversele mișcări iudeo-creștine este caracterul lor apocaliptic. Mișcarea eseniană și curentele iudeo-creștine, ortodoxe sau heterodoxe, oricât de diferite ar fi pe anumite planuri, au un element comun: credința că adepții lor au acces la tainele lui Dumnezeu prin revelații directe, vise, înălțări la cer sau prin acțiunea mediatoare a îngerilor și profeților. Caracterul apocaliptic al unui fenomen religios nu se reduce la un ansamblu de teme literare, ci se lasă dezvăluit în practicile ascetice și de evlavie, în organizarea comunității și în disciplina internă. împărtășind același mediu religios și un context istoric similar, esenismul și iudeo-creștinismul au dezvoltat un același interes

619Textele iudeo-creștine în care Jean Daniélou crede că se poate repera influența eseniană sunt: *Testamentul celor XII patriarhi, Oracolele Sibiline, Apocalipsa lui Petru, A doua epistola a lui Petru, Tratatul celor doua duhuri, Didahia, Epistola lui Barnabas* și altele. A se vedea J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme,* p. 17-98.

620A se vedea A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte,* p. 381-392.

621Jean Daniélou preferă să accentueze diferența dintre băile ritualice ale ese- nienilor și botezul creștin, dar alți autori, ca Norman Perrin, le consideră acte ritualice similare. A se vedea: „Apocalyptic Christianity. The Synoptic Source 'Q'. The Apocalyptic discourses. The Book of Revelation", în P. D. Hanson (ed.) *Visionaries and their apocalypses,* London and Philadelphia, SPCKand Fortress Press, 1983, p. 129.

622Asupra apropierilor posibile între calendarul liturgic al mișcării eseniene și cel urmat de lisus și primii săi discipoli, a se vedea A. Jaubert, *La Date de la Cène,* Paris, J. Gabalda et Cie., 1957.

pentru cunoașterea misterelor divine și pentru adoptarea unui regim de viață escatologic, în momentul nașterii creștinismului[623], comunitatea eseniană părea un model potrivit: esenienii aveau deja o istorie lungă în urmă, o reputație de sfințenie, o structură instituțională solidă, o ierarhie, o literatură proprie etc.[1]

Cum s-a tradus efectiv influența eseniană în constituirea Bisericii? Pentru Jean Daniélou, esenismul este „mediul din care creștinismul primar s-a inspirat în privința structurilor sale liturgice și ascetice."[624 625] Alte semne ale influenței esenismului pot fi înregistrate la nivelul disciplinei ecleziale, al moralei și al instituțiilor comunitare. De exemplu, se poate ca locul important acordat profeților în comunitățile iudeo-creștine să fie un efect al acestei influențe. Raporturile între esenism și creștinismul care abia se năștea nu sunt rezultatul hazardului istoriei, ci mai degrabă efectul natural și inevitabil al unui climat general, al unui context apocaliptic și escatologic foarte larg și foarte persistent. Putem asocia apariția curentului apocaliptic cu declinul profetismului iudaic după întoarcerea din exilul babilonian. în acest sens, textele apocaliptice nu ar fi numai răspunsuri individuale și comunitare la situații istorice de criză, ci chiar forme religioase de a asigura continuitatea comunicării cu divinul.

623 Pentru anumiți autori, creștinismul se definește la început ca un fenomen apocaliptic: „Creștinismul a început ca o sectă apocaliptică în interiorul vechiului iudaism, iar caracterul apocaliptic a fost un element constant al creștinismului Noului Testament, activ mai ales în timpul perioadelor de catastrofă sau persecuție.", N. Perrin, „Apocalyptic Christianity", p. 121.

624. .documentele din Qumrân dezvăluie în mod evident că Biserica creștină primară își are rădăcinile... în secta iudaică a Noului Legământ, adică în secta eseniană, că a împrumutat de la aceasta o bună parte din organizarea și riturile sale, doctrinele sale, „modelele sale de gândire", din idealul său mistic și moral", A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte,* p. 386.

625J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme,* p. 45.

Analiza esenismului a demostrat că exista o legătură între tradiția profetică - pe care comunitatea pretindea că o continuă - și trăsăturile specific apocaliptice ale mișcării. Explicarea caracterului apocaliptic al creștinismului primar trebuie să țină seama de toate aceste elemente, dar, în același timp, nu trebuie să neglijeze cauzele specifice: mai întâi, creștinismul este inserat în tradiția profetică iudaică și legitimitatea sa a fost întemeiată pe împlinirea profețiilor mesianice anterioare; în al doilea rând, caracterul său escatologic favoriza din plin vocațiile profetice; în al treilea rând, manifestările profetice și apocaliptice în creștinismul primar au fost considerate efecte naturale ale acțiunii Sfântului Duh în noile comunități de credincioși.

Cu o astfel de moștenire și caracteristici proprii, curentul apocaliptic creștin avea toate șansele să dureze. De fapt, întreaga perioadă de la originile creștinismului până la teologia elenistică a apologeților secolului II este marcată de texte și de comunități apocaliptice. Aceste grupări erau prezente pe o arie foarte largă, ce cuprindea Siria, Palestina, Egiptul, Roma; din punctul de vedere al doctrinelor profesate și al practicilor adoptate, imaginea pe care aceste comunități o oferă este aceea a unei Biserici în formare și care, asistată de Duhul Sfânt, încearcă să găsească o doctrină coerentă, instituții, o ierarhie și o disciplină internă. Sfârșitul perioadei celei mai dinamice a fenomenelor apocaliptice creștine consemnează întemeierea unei instituții ecleziastice structurate și omogene, fondată pe o ierarhie, beneficiară a unei legitimități apostolice, și pe o doctrină coerentă. Dar tocmai această perioadă înregistrează ultima mișcare apocaliptică importantă a creștinismului primelor secole: **montanismul.**

Avem motive solide să credem că montanismul nu a fost un moment neașteptat sau accidental în contextul creștinismului frigian din a doua jumătate a secolului II.[1] Dimpotrivă, îl putem considera un fenomen tipic al unei religiozități cu trăsături locale specifice.

în constituirea creștinismului din Frigia un rol foarte important l-a jucat *Apocalipsa* lui Ioan (aproximativ 95 d.Hr.), un document care, înainte de a căpăta o importanță ecumenică, a

prezentat preponderent un interes local.[626] [627] în acest sens, probabil că nu e lipsită de importanță legătura care poate fi stabilită între tradiția profetismului păgân în Frigia și importanța locală a cărții profetice a *Revelației.* O a doua trăsătură a religiozității frigiene ar fi, deci, profetismul. Un document pe care îl putem considera aproximativ contemporan cu montanismul, *Acta Pauli et Theclae,* prezintă multe asemănări cu Noua Profeție a lui Montanus: aceeași importanță religioasă acordată femeii, aceeași orientare ascetică. Se spune în *Acta Pauli* că Tecla hotărâse să-și abandoneze logodnicul și să-și urmeze vocația spirituală, la fel ca Priscila și Maximila, cele două adepte ale lui Montanus. Pământul frigian a fost de asemenea un tărâm de martiri: Ignațiu, episcop de Antiohia, trecuse prin Frigia, însoțit de gărzile care îl conduceau la Roma; Thrasea, episcopul martir din Eumenia, a fost frigian[1]; Papias, un alt martir, era episcop de Hiero- polis, în Frigia, când a fost martirizat. Eusebiu ne-a transmis cuvintele sale, asemănătoare din multe puncte de vedere cu scrierile montaniste:

Aș vrea ca fiarele care mă așteaptă să nu mă cruțe și să-mi stea gata; de aceea am să le lingușesc ca să mă mănânce iute, nu precum se tem unii să nu se atingă de ei. Iar de nu vor voi de bună voie, eu le voi sili.

... Să vină peste mine foc și cruce, haite de fiare, să mi se împrăștie oasele și să mi se strivească mădularele, să mi se macine întreg trupul și să vină peste mine toate chinurile diavolului,

626Pentru o caracterizare generală a creștinismului frigian, a se vedea: Ph. Carrington, *The Early Christian Church. II. The Second Christian Century,* Cambridge, Cambridge University Press, p. 174-192.

627Despre montanism: „Relațiile sale cu mediul lui loan și cu Irineu sunt clare, mai ales în legătură cu importanța pe care o deține aici Duhul Sfânt.", în J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme,* p. 352.

numai să dobândesc pe lisus Hristos.[628] [629]

Dacă încercăm să tragem o concluzie, creștinismul frigian, am putea spune, între sfârșitul primului secol și a doua jumătate a celui de-al doilea, prezintă patru trăsături caracteristice: o religiozitate **apocaliptică,** cu o înclinație evidentă către **asceză,** și un interes pentru castitatea consacrată *(enkrateia),* un creștinism **profetic,** ce valorizează în mod suprem **martiriul.** Vom remarca, în paginile următoare, că aceste trăsături se regăsesc nu numai în profețiile atribuite lui Montanus și adepților săi - ca o dovadă de „culoare locală", ci și în „montanismul de generația a

628Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericească,* V, 18, 14, în Eusebiu din Cezareea, *Scrieri. Partea întâia,* traducere, studiu, note și comentarii de Preot prof. Teodor Bodogae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Colecția „Părinți și scriitori bisericești", Nr. 13,1987, p. 211.

629Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericească,* III, 36, 8-9, p. 138. A se vedea, de asemenea, în *Passio Perpetuae,* un text de inspirație montanistă scris în 203 la Cartagina, modul în care Perpetua îl ajută pe gladiatorul ezitant să-și îndeplinească sarcina: „Et Perpetua autem.. .errantem dexteram tirun- culi gladiatoris ipsa in iugulum suum transtulit.", *Passio Perpetuae,* XXI, în *Texts and studies. Contributions to biblical and patristic literature,* editat de J. A. Robinson, vol. I, nr. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1891, p. 94 (pentru traducerea în limba română vezi *Actele Martirice,* studiu introductiv, traducere și note de Preot prof. dr. loan Rămureanu, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997, p. 104-131). Pentru legătura dintre *Passio...* și montanism, a se vedea de asemenea ce spune Jaqueline Amat: „Plasat din nou sub influența timpului, montanismul din *Passio* rămâne deci destul de discret. în afară de căutarea martiriului, el se limitează în final la o accentuare a unui anumit pneuma- tism, justificat deopotrivă de către Faptele Sfinților Apostoli și de către predicile pauline.", *Passion de Perpétue et de Félicité* suivi des *Actes,* introducere, text critic, traducere, comentariu

doua", câteva decenii mai târziu, în Africa. Continuitatea istorică ce merge de la apocaliptica iudaică până la Tertulian este fondată în esență pe persistența acestor particularități.

3.2. Din Arbadau la Cartagina

Montanismul este asociat în general cu numele a trei profeți fri- gieni: Montanus, inițiatorul sectei, și cele două adepte ale sale, Maxi- mila și Priscila. Citând el însuși o sursă mai veche, Eusebiu a păstrat împrejurările nașterii mișcării:

La granița Misiei frigiene se spune că există un sat cu numele Ardabau. Se crede că acolo a făcut loc diavolului în sufletul său, pentru prima dată - și anume pe vremea proconsulului Gratus al Asiei - unul dintre credincioși, Montan, în urma unei nestăvilite dorințe de a ajunge conducător. Influențat de duhurile rele, Montan a căzut la un moment dat în extaz, începând să scoată sunete și să vorbească lucruri stranii, prorocind...[1]

Acest pasaj arată clar că montanismul se definește ca o mișcare apocaliptică și escatologică: prezentându-se ca voci ale Duhului Sfânt și pretinzând că au autoritatea acestuia, profeții montaniști vorbesc despre sfârșitul iminent al lumii - îndată după moartea Maximi- lei[630 631] - și cheamă la îmbrățișarea unei vieți de penitență prin respingerea căsătoriei, posturi severe, fapte caritabile și acceptarea cu bucurie a martiriului. Răspândirea rapidă a montanismului, ne spune Eusebiu, a avut drept consecință condamnarea mișcării în urma mai multor sinoade locale, probabil primele ale Bisericii:

Pe de altă parte, duhul cel nerușinat învăța pe toți să batjocorească Biserica întreagă oriunde s-ar răspândi ea, pentru că acest proroc nu era cinstit și nici primit. Față de toate acestea, adevărații credincioși din ținutul Asiei s-au adunat în diferite localități și au cercetat noua credință și arătau că ea e străină de Biserică, iar după ce au osândit erezia au alungat din Biserici pe aderenții lor, scoțându-i din comuniunea lor.[1]

Care sunt reproșurile ce li se aduceau sectanților lui

și index de Jacqueline Amat, Paris, Cerf, colecția «Sources chrétiennes» nr. 417,1996, p. 40.

630Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericească,* V, 16,7, p. 205.

631Moare în 176.

Montanus, conform surselor citate de același Eusebiu? Se critică lipsa lor de autenticitate, trufia, ipocrizia, inexactitatea profețiilor lor, rigoarea excesivă, stranietatea unor afirmații. Apollonius face un fel de rezumat al criticilor:

Dar cine anume este acest recent dascăl, ne arată lucrările lui și învățătura lui. El este cel care învață despre căsătorii că trebuie desființate, el a introdus ca obligatorii posturile și tot el e cel care a dat localităților Pepuza și Timion (două orășele din Frigia) numele de al doilea Ierusalim', cu gândul să strângă acolo pe oamenii de pretutindeni, și tot el a așezat oameni care să strângă bani, dând în chip viclean numele de 'donație' bunurilor strânse de ei, scornind și plata unui salariu pentru cei care vor vesti învățăturile lui pentru ca prin lăcomia aceasta să se întărească propovăduirea cuvântului.[632 633]

Totuși greșeala cea mai mare a montanismului pare să fi fost aceea de a contrazice practicile și tradițiile deja adoptate de Biserică. Atunci când descrie începuturile mișcării, Apollonius nu ezită să reliefeze această eroare:

Influențat de duhurile rele, Montan a căzut la un moment dat în extaz, începând să scoată sunete și să vorbească lucruri stranii, prorocind într-un chip cu totul străin de felul tradițional care păstra rânduielile vechi ale Bisericii.[634]

în cartea sa despre dezvoltarea doctrinei creștine, Jaroslav Pelikan prezintă montanismul ca o reacție împotriva sedentarizării Bisericii: proclamarea venirii iminente a lui Hristos trebuia să le reamintească credincioșilor de speranța escatologică ce fondase creștinismul. Această proclamație avea cu ce să șocheze: previziuni catastrofice, exigențe ascetice mai severe, extaze și viziuni frecvente și spectaculoase. Totuși, originea curentului

632Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericeasca,* V, *16,* 9-10, p. 205; despre succesul montanismului și dificultățile de a-l condamna: „...sfinții episcopi de atunci ar fi încercat să se împotrivească duhului care era în Maximilla, dar au fost împiedicați de alții, și anume de cei care stăteau în legătură cu ei.", *Ibidem,* V, 16,16, p. 206.

633/b/dem, V, 18,2, p. 209.

634/b/dem, V, 16,7, p. 205.

montanist nu trebuie căutată în influența vreunui fond păgân, ci mai degrabă în „faptul că atunci când viziunea apocaliptică și-a mai pierdut din intensitate, iar organizarea Bisericii a devenit mai rigidă, manifestările extraordinare ale Duhului, specifice primilor ani ai Bisericii, au scăzut atât în frecvență, cât și în intensitate/[41] Această pierdere a semnelor vizibile ale acțiunii directe a Sfântului Duh asupra comunității era percepută de către unii credincioși ca o abandonare a așteptării escatologice care caracterizase Biserica. Dimpotrivă, pentru ierarhia ecleziastică în formare, această diminuare a intervenției vizibile a Sfântului Duh nu era expresia infidelității Bisericii față de vocația sa fundamentală, ci semnul unei alte vârste, cu exigențe diferite - la fel de spirituale pentru comunitatea creștină. Montanismul nu a fost o erezie, în sensul propriu al termenului, chiar dacă a condus, după cum vom vedea, la rupturi în cadrul Bisericii. Greșeala sa a fost aceea de a fi fost „reacționar[635], de a nu fi urmat direcția pe care o luase deja creștinismul:

Montanismul era depășit deoarece Biserica începuse să descopere dovada cea mai vie a prezenței și lucrării Sfântului Duh în întreita autoritate apostolică propovăduită de Irineu, mai curând decât în extazul și profeția pe care Mângâietorul le aducea adepților montanismului.[2]

Totuși există încă o întrebare la care trebuie să răspundem: montanismul este doar o reacție internă consemnată într-o comunitate pe cale să-și găsească coerența și stabilitatea instituțională? Ar fi posibil să-l analizăm ca pe o „reacție contextuală[44], altfel spus, ca pe o expresie a influențelor climatului apocaliptic iudeo-creștin vechi asupra unei Biserici deja mai „moderne[44]?

într-un articol publicat în 1966, John Massingberd Ford subliniază, în mod convingător, legăturile strânse între momentul frigian și iudeo-creștinism.[1] Vom urmări demonstrația sa și vom

635 Jaroslav Pelikan, *Tradiția creștina. O istorie a dezvoltării doctrinei. I. Nașterea tradiției universale (100 - 600),* traducere de Silvia Palade, lași, Editura Polirom, 2004, p. 118.
Ibidem, p. 126.

adăuga propriile noastre argumente la cele aduse de istoricul american. Data de naștere - pe care o stabilește între 172 și 179 d.Hr. - este o primă dovadă.[636] [637] Al doilea argument este acela al locului în care a apărut: Frigia. Siria nu era prea departe, cu capitala sa, Antiohia, care era unul dintre centrele cele mai importante pentru dezvoltarea iudeo-creștinismului. Jean Daniélou identifică trăsăturile creștinismului antiohian în *înălțarea lui Isaia* și *Evanghelia lui Petru,* două texte iudeo-creștine importante. Frigia este, de asemenea, o zonă cu o populație evreiască numeroasă și unde atracția față de creștinism pare a fi confirmată de epistola adresată de către Sfântul Pavel colosenilor. Și John Massingberd Ford trece în revistă asemănările dintre montanism și esenism, negând totuși posibilitatea unei influențe directe[638]:

636J. Massingberd Ford, *Was Montanism a Jewish Christian Heresy,* „Journal of Ecclesiastical History", vol. XVII; nr. 2,1966, p. 145-158.

637Este foarte greu să stabilim exact data la care a luat naștere montanis- mul. Este totuși clar că a apărut într-o perioadă în care multe trăsături ale iudeo-creștinismului sunt încă manifeste. Pierre de Labriolle este de părere că prima „scânteie" apare către anul 172. Timothy David Barnes plasează data nașterii montanismului în jurul anului 170. Pentru Eric Osborn apariția mișcării ar trebui plasată între 157 și 172. A se vedea: P. de Labriolle, *La crise montaniste,* Paris, Ernest Leroux, 1913, p. 12 și 567-589; T. D. Barnes, *TertulHan. A Historical and Literary Study,* Oxford, Clarendon Press, p. 131 și 254 și *The Chronology of Montanism,* „Journal of Theological Studies", serie nouă, vol. XXI, 1970, p. 403-404; E. Osborn, *First theologian of the West,* Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 209.

638„Chiar dacă nu putem demonstra o influență directă din partea mișcării din Qumrân, a caraiților sau a terapeuților asupra ereziei frigiene, sugerez că fondul iudaic mai degrabă heterodox al Asiei Mici, al Frigiei în special, furnizase materialul și practicile pe care montanismul le-ar fi putut adopta și care, pentru o perioadă, ar fi putut trece neobservate

calendarul solar, rolul important acordat femeilor[639], păstrarea postului până seara. Caracteristica iudeo-creștină cea mai importantă a montanismului pe care o analizează Massingberd Ford este profetismul. Secta frigiană este inserată în fenomenul profetismului creștin legitim așa cum este el prezentat în *Apocalipsă* sau *Păstorul* lui Hermas.[1] Montanismul propune același tip de profet ca cel întâlnit în alte mișcări apocaliptice și profetice din perioada iudeo-creștină (esenienii, caraiții etc.): un proroc cu o vocație individuală, care știe să discearnă evenimentele prezente și le poate găsi locul și semnificația în ansamblul proiectelor divine, care are o viziune escatologică și o preocupare socială și etică. Chiar și asceza montanistă trebuie înțeleasă, conform autorului american, ca efectul direct al vocației profetice.

Legătura dintre montanism și iudeo-creștinism ni se pare demonstrată clar în studiile pe care le-am folosit. Argumentele care tocmai au fost menționate ne permit să formulăm câteva concluzii preliminare: montanismul prezintă caracteristicile mișcărilor apocaliptice de origine iudaică ale epocii iudeo-creștine; marchează finalul perioadei apocaliptice și începutul unei epoci pe care am putea-o numi teologică sau eclezială. De această poziție a montanismului, la frontiera dintre două epoci ale creștinismului, este legată condamnarea ecleziastică a cărei victimă a fost în final. Trebuie să acceptăm totuși că eroarea sa n-a fost de natură teologică, ci disciplinară[640 641]: la fel ca esenismul în raport cu

de către Biserică.", J. Massingberd Ford, *Was Montanism a Jewish Christian Heresy,* p. 153.

639Filon a prezentat rolul femeilor în comunitatea terapeuților, extensia egipteană a esenismului.

640Pentru autorul american, ruptura între montanism și Biserică nu are ca origine eventualele erori de doctrină ale lui Montanus, ale Priscilei și Maximilei, ci faptul că montanismul le propunea creștinilor o altă tradiție orală - a lor - diferită de cea deja stabilită de Biserică.

641„Situația nu este nicidecum asociată cu doctrina sau cu vreun conflict asupra formulării corecte a adevărului revelat. Este vorba clar de situația practică a vieții creștinilor și de felul în

iudaismul comun, montanismul se opune Bisericii prin dorința sa de a regăsi puritatea unui *status quo ante,* prin mijloacele profetismului și ale ascezei.

Montanismul s-a răspândit repede în tot bazinul mediteranean, astfel încât se pot identifica urme ale mișcării până în Galia sau Roma. Probabil că această propagare rapidă a Noii Profeții își găsește explicația în dinamismul specific al evoluției Bisericii creștine. Ni se pare că montanismul se lasă descris ca un „sindrom de creștere" a Bisericii: este fondat pe o dorință de întorcere înapoi, la originile creștinismului, la o epocă în care manifestările Duhului Sfânt erau mai frecvente și așteptările escatologice mai însuflețite.[1] Nostalgia montanistă are ca obiect o Biserică „liminară", care trăiește constant în orizontul celei de-a doua veniri a lui Hristos, o comunitate pură ai cărei membri au rupt toate legăturile cu lumea aceasta pentru a se consacra exclusiv slujirii lui Dumnezeu; o Biserică în care cuvintele apostolului Pavel adresate corintenilor ar avea o neschimbată urgență și unde tot ce este pur omenesc - iubire, tristețe, bucurie, avuții - este transformat prin apropierea divinului:

Și aceasta v-o spun, fraților: că vremea s-a scurtat de acum, așa încât și cei ce au femei să fie ca și cum nu ar avea. Și cei ce plâng să fie ca și cum n-ar plânge; și cei ce se bucură, ca și cum nu s-ar bucura; și cei ce cumpără, ca și cum n-ar stăpâni; și cei ce se folosesc de lumea aceasta, ca și cum nu s-ar folosi deplin de ea. Căci chipul acestei lumi trece. Dar eu vreau ca voi să fiți fără de grijă. Cel necăsătorit se îngrijește de cele ale Domnului, cum să placă Domnului. Cel ce s-a căsătorit se îngrijește de cele ale lumii, cum să placă femeii. Și este împărțire: și femeia nemăritată și fecioara poartă grijă de cele ale Domnului, ca să fie sfinte și cu trupul și cu duhul. Iar cea care s-a măritat poartă grijă de cele ale

care se raportează ei la lume." în R. G. Smith, *Tertullian and the Montanism,* „Theology", vol.XLVI, ianuarie-decembrie, 1943, p. 129.

lumii, cum să placă bărbatului.[642 643]

Existau de asemenea semne care păreau să confirme profețiile și să indice apropierea sfârșitului: oare războaiele, revoltele, persecuțiile nu aveau loc tocmai pentru a le aminti credincioșilor vorbele lui Hristos? Pentru mulți dintre creștinii din Frigia, profețiile lui Montanus erau confirmate de nenorociri recente: reînceperea persecuțiilor sub Marc Aureliu, cutremurele din Asia[644], pericolul de la frontierele Imperiului. Previziunile apocaliptice păreau că se confirmă:

Căci se va ridica neam peste neam și împărăție peste împărăție și va fi foamete și ciumă și cutremure pe alocuri. Dar toate acestea sunt începutul durerilor. Atunci vă vor da pe voi spre asuprire și vă vor ucide și veți fi urâți de toate neamurile pentru numele Meu.[1]

Persecuțiile împotriva creștinilor au jucat un rol important în răspândirea și legitimarea[645 646] montanismului. Martiriul este un moment culminant în viața unui creștin, o ocazie pentru care, la fel ca pentru botez, credinciosul trebuia să se pregătească fără încetare. Este prilejul în care ruptura de lume este confirmată din

642„Montanismul se prezintă ca o mișcare conservatoare care, la sfârșitul secolului II, revine la fervoarea așteptării escatologice a comunității asiatice primitive și în special la milenarismul său.", J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme,* p. 352-353.

643I Cor 7:29-34.

644în 160-161.

645Mat 24:7-9.

646Lipsa curajului de a înfrunta martiriul a fost unul dintre argumentele, fără îndoială răuvoitor - dacă nu calomnios - împotriva discipolilor lui Montanus. Apollonius, citat de Eusebiu, scrie: „Există oare în ceata celor care s-au ortăcit bâlbâind împreună cu Montan și cu femeile din jurul lui măcar unul singur care să fi fost urmărit de iudei sau de cei necredincioși? Nici unul! Și tot așa, există oare vreunul care să fi fost prins și răstignit pentru că pomenește numele lui Hristos? Nici unul singur!", în Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericeasca,* V, 16,12, p. 206.

plin:

Nu vă mai doriți să muriți în patul vostru, în avorturi sau în chinurile febrei, ci ca martiri, pentru a-L slăvi pe Cel care a suferit pentru voi.[647]

Nu din întâmplare, deci, martiriul câtorva credincioși din Cartagina este considerat primul indiciu al prezenței montanismului în Africa. La 7 martie 203, Vibia Perpetua, o tânără educată și bogată din Cartagina, îndură martiriul la aniversarea lui Geta Caesar, fiul mezin al lui Septi- mius Severus. în momentul în care a fost arestată încă era catehumenă: a fost botezată în timpul captivității.[648] Istorisirea martiriului său este, fără îndoială, o capodoperă[1] a literaturii creștine. Are o structură compozită: relatările Perpetuei și ale lui Saturus sunt încadrate de un prolog și un final, al căror autor este un creștin din Cartagina, poate

647Această profeție montanistă este citată de Tertulian în *De fuga in persecu- tione,* IX; a se vedea de asemenea: „Ești expus infamiei publice: cu atât mai bine pentru tine! Cine nu este astfel expus în fața oamenilor, va fi în fața lui Dumnezeu. Nu te rușina. Dreptatea ta este cea care te scoate în fața tuturor. De ce să te rușinezi, când dobândești slavă? Puterea ta se naște chiar în momentul în care privirile oamenilor te ațintesc." *(Ibidem),* în *Les Sources de l'histoire du montanisme,* introducere critică, traducere în franceză, note și index de Pierre de Labriolle, Paris et Fribourg, Ernest Leroux et Librairie de l'université, 1913, p. 25.

648într-o primă fază, s-a aflat în arest la domiciliu; acolo a primit botezul, a se vedea *Passio Perpetuae,* III. *Cf. Actele Martirice,* studiu introductiv, traducere și note de Preot prof. dr. loan Rămureanu, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997, p. 115.

Tertulian însuși.[649] [650] Acest opuscul nu este numai prima mărturie asupra montanismului în Africa[651], ci și un instrument care ne permite să stabilim începutul asocierii lui Tertulian cu mișcarea de origine frigiană.

3.3. Paracleti discipulus

începând cu secolul II d.Hr., Cartagina putea pretinde onoarea de a fi, împreună cu Alexandria, cel mai important oraș al Africii romane. Era un oraș bogat, cu o populație considerabilă, împărțită în trei comunități: păgânii, probabil multă vreme majoritari, evreii și creștinii. în afară de latină, aici se vorbea frecvent greaca.

649Opiniile sunt unanime: Pierre de Labriolle subliniază „exaltarea ardentă și pură și de asemenea simplitatea grațioasă și emoționantă" a textului. Pentru Quasten, *Passio* „is one of the most beautiful pieces of ancient Christian literature". Timothy David Barnes folosește expresia „this pearl of hagiographical literature"; a se vedea Pierre de Labriolle, *La crise montaniste,* p. 339: J. Quasten, *Patrology. I. The beginnings of Patristic Literature,* Utrecht and Brussels, Spectrum, 1950, p. 181; T. D. Barnes, *Tertullian,* p. 71.

650Argumentele invocate în mod unanim sunt asemănările dintre acest text și textele lui Tertulian despre martiriu, mai ales *Ad Martyras* și *De Patientia,* texte scrise în aceeași perioadă ca martiriul Perpetuei; a se vedea, între altele, J. Quasten, *Patrology,* p. 181. Totuși, după René Braun, se condideră că nu i se poate atribui lui Tertulian prologul de la *Passio...* A se vedea, de asemenea, analiza stilistică realizată de Jaqueline Amat și concluzia sa, foarte utilă pentru analiza noastră: prologul ar putea aparține cuiva din cercul lui Tertulian. *(Passion de Perpetue,* p. 67-70.)

651Pierre de Labriolle contestă conținutul montanist al textului (în *La crise montaniste,* p. 341-344); pentru Barnes, apartenența Perpetuei și a lui Saturus la Noua Profeție este lipsită de îndoială (în *Tertullian,* p. 77). Există o posibilitate de a concilia cele două opinii: putem să fim de acord cu Labriolle și să susținem ortodoxia viziunilor martirilor, dar să constatăm - împreună cu Barnes - caracterul montanist al prologului și

Creștinii erau numeroși și de origine socială foarte diversă: *Passio Perpetuae et Felicitatis* ne arată, încă din titlu, polii acestei comunități - o matroană și sclava ei.[652] La începutul secolului III, episcopul Agrippinus putea să reunească la Cartagina încă 70 de episcopi, într-un conciliu local care avea scopul de a recunoaște întâietatea scaunului episcopal cartaginez. Două decenii mai târziu, în jurul anilor 236-238, Donatus, predecesorul Sfântului Ciprian, convoca în oraș în jur de 90 de episcopi.

E greu să facem afirmații foarte certe asupra originii creștinismului african. Există mai multe ipoteze: primii creștini ar fi fost negustori păgâni sau pelerini evrei care ar fi asistat la Pogorârea Duhului Sfânt (a se vedea Fapte 2:10); creștinismul ar fi apărut în comunitatea evreiască din Cartagina în vremea Antoninilor; misionari veniți din Roma ar fi fost la originea creștinismului în Africa.[1] Primul document despre creștinismul african este un fragment dintr-un interogatoriu la care au fost supuși câțiva creștini din Scillium în anul 180. Acest text, cunoscut sub numele de *Passio Sanctorum Scillitanorum,* demonstrează prezența creștinismului nu numai în Cartagina, unde martirii erau judecați și executați, dar și în micile târguri din Numidia Proconsu- laris. René Braun crede că poate să definească mentalitatea religioasă punico-berberă și să găsească astfel câteva trăsături caracteristice ale creștinismului african: un spirit realist și practic, acuitatea exigenței monoteiste, credința în atotputernicia unui Dumnezeu unic și personal, o importanță destul de mare acordată demonologie! și profetismului.[653 654]

Primul document despre comunitatea creștină din Cartagina este *Passio Perpetuae.* Autorii sunt probabil în număr de trei:

concluziei.

652„Apprehensi sunt adolescentes catechumeni, Revocatus et Félicitas conserva eius, Saturninus et Secundulus. Inter hos et Vibia Perpetua, honeste nata,

653liberaliter institute, matronaliter nupta..." în *Passio Perpetuae,* II; *cf. Actele Martirice, op.cit.,* p. 115.

T. D. Barnes, *Terțul Han,* p. 60-67.

654R. Braun, *Approches de Tertullien,* Paris, Etudes Augustiniennes, 1992, p. 1-20.

„editorul" textului, Tertulian însuși sau unul dintre apropiații săi, redactor al introducerii și finalului textului; ceilalți doi sunt Perpetua și Satu- rus, martirii care au consemnat în închisoare viziunile trimise de Dumnezeu. Conform editorului documentului, interesul general al textului îl constituie tocmai aceste experiențe spirituale. El e convins că viziunile martirilor se încadrează în mod natural în seria vechilor revelații *(yetera fidei exempla)* cu care Dumnezeu i-a învrednicit pe credincioșii săi. Există o istorie a acțiunii lui Dumnezeu în lume, în etape succesive: viziunile martirilor cartaginezi sunt expresia evidentă a împlinirii promisiunilor divine legate de venirea Sfântului Duh[1], semnul unei noi vârste a comunității creștine. Cum ar trebui să răspundă Biserica la această nouă situație? Editorul, Tertulian sau discipolul său, răspunde chiar el: mesajele Duhului Sfânt trebuie consemnate așa cum se cuvine, folosite în serviciile liturgice și introduse în *instrumentum Ecclesiae*[655 656] - adică în corpusul scriptural.[657]

Passio Perpetuae este prima dovadă, directă sau indirectă[658], a

655Autorul prefeței și al concluziilor citează un fragment din Fapte: „Iar în zilele din urmă, zice Domnul, voi turna din Duhul Meu peste tot trupul și fiii voștri și fiicele voastre vor proroci și cei mai tineri ai voștri vor vedea vedenii și bătrânii voștri vise vor visa." (2:17); *Passio Perpetuae,* I; *cf. Actele Martirice,* p. 114.

656„Itaque et nos qui sicut prophetias ita et visiones novas pariter repromissas et agnoscimus et honoramus, ceterasque virtutes Spiritus Sancti ad instrumentum Ecclesiae deputamus, cui et missus est idem omnia donativa administrans in omnibus prout unicuique distribuit Dominus, necessario et digerimus et ad gloriam Dei lectione celebramus.", *Ibidem.*

657*Cf.* Pierre de Labriolle, *La crise montaniste,* p. 353. A se vedea de asemenea: *„Instrumentum* în latina târzie desemnează orice formă de instruire, în special prin intermediul Cărților Sfinte. Această utilizare este curentă la Tertulian." (J. Amat, *Passion de Parpétue,* p. 191)

658Chiar dacă editorul nu este Tertulian însuși, documentul constituie o dovadă a legăturilor sale cu montanismul. Studiul

adeziunii lui Tertulian la mesajul profeților frigieni. în 203, opțiunea sa era perfect ortodoxă, nicio reacție oficială nu se auzise încă în Cartagina pentru a condamna Noua Profeție. Convertirea sa a fost progresivă, încurajată de legitimitatea de care s-a bucurat mișcarea pentru o vreme, dar mai ales stimulată de afinitatea sa personală pentru revelațiile severe atribuite Sfântului Duh. A trebuit să treacă mai mult de trei ani până ce ostilitatea dintre retorul cartaginez și Biserică să se manifeste deschis, în primele tratate montaniste scrise de Tertulian.[659]

La fel ca în cazul primei mișcări apocaliptice pe care am studiat-o, există la Tertulian o „teologie a rupturii" care însoțește și legitimează „o practică a separării" de comunitatea de origine. Avem, evident, diferențe simțitoare și semnificative[1], dar schema rupturii este identică; la fel, în cele două cazuri, al esenismului și „tertulianismului", adoptarea unui comportament mai ascetic de către schismatici separă efectiv comunitățile. Adeziunea lui Tertulian la mișcarea „spiritualilor" este prezentată în scrierile sale ca rezultatul unei logici infailibile. Există patru tipuri de raționamente justificative; primul se sprijină pe metafora creșterii biologice: revelația lui Dumnezeu trece prin faze succesive, într-o

stilistic al părților atribuite inițial lui Tertulian pare a demonstra că avem de-a face cu un apropiat al marelui retor: „Stilul compozit al prefeței îl elimină, deci, pe Tertulian, dar ar putea fi opera unui discipol. Acest pneumatism ardent coincide cu cel al comunității care îl înconjoară pe Tertulian... Tertulian își susține predicile cu exemple din *Passio* pentru că este pe deplin de acord cu spiritul care animă documentul." (J. Amat, *Passion de Perpétue,* 69.)

659Tertulian îi numește pe creștinii non-montaniști „sufletești" pentru prima dată în *Adversus Marcionem* (V, XXII), scris între aprilie 207 și aprilie 208, conform lui T. D. Barnes, *Terțul Han,* p. 55.

dezvoltare unitară[660 661 662], similară celei a unei plante *(De virginibus velandis,* 1, 5-7); în al doilea rând, Tertulian vorbește despre progresul disciplinei, în sensul de adoptare a unor exigențe morale din ce în ce mai riguroase *(De exhortatione castitatisfr* în al treilea rând afirmă că schimbările de *disciplina* sunt perfect compatibile cu continuitatea în ceea ce privește *regula fidei;* în al patrulea rând, opune exigențelor cutumei - fondată pe *consensum omnium,* adică pe o conștiință comunitară - exigențele unei discipline fondate pe iluminarea prin duh a unei conștiințe individuale.[1]

660Un singur exemplu: „puritatea" esenienilor ar putea fi comparată cu *pudicitia,* un concept central la Tertulian, nucleu al întregii sale antropologii. Dar trebuie îndată să remarcăm că o analiză comparată a celor două noțiuni va fi redusă la evidențierea diferențelor. în vreme ce puritatea eseniană exprimă adecvarea ritualică a individului la exigențele sfințeniei lui Dumnezeu, pudi- citia/curăția este o stare mistică, efect al unei purități morale fără cusur și al acțiunii Sfântului Duh. (A se vedea *Depudicitia,* I)

661Tertulian nu este, de altfel, singurul care folosește această schemă a progresului revelației. Câteva zeci de ani mai târziu, Metodiu de Olimp vedea în feciorie *(parthenia)* punctul final al evoluției umanității sub îndrumarea lui Dumnezeu: „în antichitate omul nu era încă desăvârșit și de aceea n-a putut să practice acest mod desăvârșit de viață, adică fecioria. Creat 'după chipul lui Dumnezeu', omul trebuia să ajungă la 'asemănarea' cu Dumnezeu. Pentru a realiza acest ideal, Cuvântul a fost trimis în lume, a luat chipul nostru, a luat asupra-și păcatele noastre, pentru ca noi să putem îmbrăca iarăși chipul cel dumnezeiesc. Asemănarea cu Dumnezeu o realizăm atunci când, întocmai ca niște pictori abili, imprimăm vieții noastre trăsăturile vieții lui Hristos, atunci când urmăm drumul pe care El ni l-a arătat.", Metodiu de Olimp, *Banchetul,* în Sfântul Grigore Taumaturgul și Metodiu de Olimp, *Scrieri,* studiu introductiv, traducere, note și indici de Preot prof. Constantin Cornițescu, București, Editura Institutului Biblic și

în rezumat și urmând un raționament de tip stoic, Tertulian își justifică adeziunea la montanism ca rezultat natural al creșterii organice a revelației divine, exprimată, în mod concret, prin adoptarea unor exigențe disciplinare și ascetice din ce în ce mai severe, compatibile totuși cu unitatea de doctrină a comunității celor credincioși, în ciuda caracterului adesea strict personal al revelațiilor Sfântului Duh. E greu să nu admiri abilitatea retorului Tertulian de a concilia atâtea, aparente măcar, paradoxuri.

Pentru a studia problema corporalității la Tertulian, ne vom concentra pe un singur text: *De pudicitia.* în afară de avantajul de a permite o analiză aprofundată, acest tratat mai prezintă unul: acela de a concentra în mod ideal toate marile teme ale „tertulianismului“. Este unul dintre ultimele texte pe care le-a scris, datând dintr-o perioadă în care ruptura sa de Biserică era deja un fapt consumat. înainte de a avansa la analiza acestui text, ar fi bine să trecem în revistă rapid chestiunile specifice în raport cu care s-a afirmat și s-a produs ruptura.[663 664 665]

de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Colecția „Părinți și Scriitori Bisericești", Nr. 10,1984, p. 51.

662„Dar pentru mine, un cuvânt sau altul, o stare sau alta, sunt de la același Dumnezeu care atunci, la început, a însămânțat neamul omenesc, lăsând frâu liber căsătoriilor până ce lumea s-a umplut, până când materia unei noi discipline a înaintat; pe când acum, la sfârșitul veacului, a curmat însămânțările și și-a

663pus capăt îngăduinței, nu fără să fi fost îndreptățit în belșugul începuturilor și în oprirea din vremurile din urmă. Există tot timpul la început îngăduință și la sfârșit si li re.", Tertulian, *Deexhortationecastitatis,* VI, 10-15, introducere, text critic și comentariu de C. Moreschini, traducere în franceză de J-C. Fredouille, Paris, Cerf, colecția „Sources chrétiennes" nr. 319,1985.

664A se vedea Jean-Claude Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique,* Paris, Etudes Augustiniennes, 1972, p. 290-300.

665Folosim schema propusă de Pierre de Labriolle asupra chestiunii, în *La crise montaniste,* p. 363-458. La care

Prima temă este aceea a înțelegerii extazului. Tertulian nu vedea nimic excepțional în extaz, pe care îl considera ca pe virtutea naturală a sufletului de a avea o activitate continuă și autonomă, independentă în raport cu corpul, în timpul somnului, spre exemplu. Dar extazul desemnează de asemenea capacitatea sufletului de a primi revelațiile lui Dumnezeu, fără ca această putere să reprezinte ceva supranatural. Or, în vremea în care Tertulian prezenta, în *De Anima*| teoria sa asupra extazului[666] [667], Biserica tocmai constata că, în general, activitatea Duhului Sfânt devenise mai discretă, că profețiile, atât de comune înainte, erau mai degrabă excepții și că revelațiile directe ale voinței lui Dumnezeu lăsau treptat locul unor inițiative, mai puțin suprana-turale, ale apologeților, teologilor și moraliștilor.

Al doilea punct conflictual privește atitudinea în fața persecuției. Poziția exprimată de însuși Tertulian în perioada sa „ortodoxă" ne oferă informații asupra practicilor Bisericii în perioadele de prigoană: plecând de la sfatul lui Hristos, se permitea fuga din fața persecutorilor pentru a scăpa de torturi și de o posibilă apostazie.[668] După cum am văzut deja, oracolele montaniste și, începând din 207, chiar cuvintele lui Tertulian sunt,

adăugăm, bineînțeles, propriile noastre argumente.

666Putem stabili că *De Anima* a fost compus între 206 și 207, înainte ca adeziunea lui Tertulian la montanism să fie deschis declarată, dar după ce autorul își dezvăluise înclinațiile, în *Passio Perpetuae.*

667Viziunea asupra sufletului ca „oracol natural" *(De Anima* XLVI, 11) este de natură stoică, afirmă M. Spanneut, *(Le stoïcisme des pères de l'Eglise. De Clément de Rome à Clément dAlexandrie,* p. 218).

668Textul evanghelic de referință este Matei 10:23; poziția premontanistă a lui Tertulian: „Etiam in persecutionibus melius est ex permissu fugere de oppido in oppidum, quam comprehensum et distortum negare.", *Către soția sa,* I, III, 4, introducere, text critic, traducere în franceză și note de Charles Munier, Paris, Cerf, colecția „Sources chrétiennes", nr. 273,1980.

dimpotrivă, limpezi: creștinul trebuie să înfrunte cu curaj tortura și moartea pentru că n-ar putea exista mărturie a fidelității față de Dumnezeu mai clară decât martiriul.[669]

Un alt subiect de dezacord este practica postului. Redusă la esență, controversa opune de fapt două concepții asupra disciplinei alimentare. Prima, să o numim „ortodoxa‘, lăsa fixarea perioadelor de post în grija și la aprecierea episcopului locului și a conștiinței credinciosului. Erau zile când postul le era prescris tuturor creștinilor - în Vinerea și Sâmbăta Mare, dar exista o destul de mare libertate de practică. Se pare că montaniștii, dimpotrivă, vedeau în abstinența alimentară ocazia unei reglementări stricte și universal obligatorii. Trebuie să adăugăm, de asemenea, că, așa cum este evident, în comunitățile de *spiritales* posturile erau mai lungi și mai severe decât cele practicate de către „ortodocși".[1] Pentru Tertulian, această controversă este ocazia de a reafirma una dintre trăsăturile caracteristice ale mișcării la care aderase: este vorba de raportul de dependență dintre vocația profetică și un regim ascetic de viață. Tertulian pretinde că adoptarea unui regim alimentar sever poate stimula *scientia revelati- onum,* cunoașterea misterelor

669Nu trebuie totuși să tragem concluzia că acceptarea cu bucurie a martiriului sau căutarea mărturisirii supreme a credinței este un semn de heterodoxie. Unul dintre primii martiri ai Bisericii, Sfântul Ignațiu, episcopul Antiohiei, manifestă un entuziasm sacrificial cu nimic mai prejos decât ardoarea profeților montaniști: „Lăsați-mă să fiu mâncare fiarelor, prin care pot dobândi pe Dumnezeu. Sunt grâu al lui Dumnezeu și sunt măcinat de dinții fiarelor, ca să fiu găsit pâine curată a lui Hristos. Mai degrabă, lingușiți fiarele, ca ele să-mi fie mormânt și să nu lase nimic din trupul meu; ca nu adormind să fiu povară cuiva." Ignațiu din Antiohia, *Scrisori către romani,* IV, 2, în *Scrierile părinților apostolici,* traducere, note și indici de Preot Dr. Dumitru Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1995, p. 211.

divine.[670] [671] De altfel, nu era singurul care credea în aceasta. Iată ce se scria într-un text, deplin ortodox, pe care Tertulian îl cunoștea și pe care l-a citat nu o dată:

„După ce am postit cincisprezece zile și L-am rugat mult pe Domnul, mi s-a descoperit înțelesul scrisului cărții. Cele scrise sunt acestea:...", și, mai departe, „Am postit de multe ori și m-am rugat Domnului să-mi facă cunoscută descoperirea pe care mi-a făgăduit că are să mi-o arate.. “[672]

Toate aceste exemple trimit către una dintre trăsăturile recurente ale iudeo-creștinismului - asocierea dintre asceză și viața profetică, o caracteristică pe care o vom regăsi până în secolul IV în controversa *virgines subintroductae,* adică a „mariajului spiritual" al profeților creștini itineranți cu fecioarele consacrate care îi însoțeau.

Ultima chestiune conflictuală de care vom vorbi este a doua căsătorie. îi vom acorda o mai mare atenție pentru că este mai strâns legată de interesele cercetării noastre.

în domeniul disciplinei conjugale evoluția lui Tertulian urmează același parcurs, chiar dacă transformarea viziunii este mai dificil de surprins din cauza rigorismului natural al lui Tertulian, manifest încă de la primele sale texte.[1] Pentru Jean-Claude Fredouille, *Ad Uxorem,* scris între 198 și 203, confirmă

670Pentru detalii, e util să consultăm tabelele comparative alcătuite de Pierre de Labriolle.

671Tertulian, *De ieiunio,* XII.

672Herma, *Pastorul,* II, 6,1, p. 278 și III, 9,2, p. 280.

pentru prima dată ruptura lui Tertulian de ortodoxie.[673] [674] Bazându-se în mod esențial pe I Cor 7:9 *(melius nubere quam uri),* teologul încearcă să demonstreze superioritatea abstinenței în fața mariajului și să-și convingă soția să nu se recăsătorească în cazul în care el ar muri primul.[675] Abstinența unei văduve fidele lui Dumnezeu și memoriei soțului său este expresia ascultării voinței divine și semnul suprem al virtuții sale. Dorința de a se recăsători, pornită din concupiscență[676], nu ar trebui să fie încurajată.[677] *De exhoratione castitatis* (aprox. 208) reia tema celei de-a doua căsătorii și continuă, radicalizând concluziile, aceeași logică din

673„în realitate a variat puțin în fond, iar adeziunea la montanism nu i-a modificat vederile." Jean-Claude Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique,* p. 90; asupra constanței atitudinii lui Tertulian referitoare la căsătorie: „într-adevăr, de fiecare dată când moralistul a prezentat căsătoria ca fiind ceva bun, s-a grăbit să adauge, în fraza următoare sau chiar în aceeași frază, că acest bun era de o calitate îndoielnică și a încercat s-o și demonstreze.", C. Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles,* p. 219.

674*Ibidem,* p. 205.

675„lată deci ceea ce-ți ordon, anume ca după moartea mea, păstrând abstinența cu toate forțele de care ești în stare, să renunți la căsătorie.", Tertulian, *Către soția sa,* 1,1,4

676Despre motivele recăsătoririi, conform lui Tertulian: „Primul, care este și cel mai puternic, vine din pofta trupului (concupiscentia carnis), al doilea din pofta lumii.", Tertulian, *Către soția sa,* I, IV, 2.

677 Chiar și în alte comunități din aceeași perioadă cea de-a doua căsătorie era oprită, până și văduvilor: „Căci învățătura noastră nu constă în discursuri, ci în pilda faptelor: fie rămâi la fel de curat ca la naștere, fie te mulțumești cu o singură căsătorie; căsătoria e un adulter cuviincios...într-adevăr, cel care se desparte de femeia sa, chiar și după moartea ei, săvârșește un adulter în ascuns, mergând împotriva lucrării lui Dumnezeu..." Atenagora, *Discurs despre creștini,* XXXIII, 4-6, introducere, text și traducere de Bernard Pouderon, Paris, Cerf, colecția

Ad Uxorem. Fundamentul îndemnului la castitate este o viziune evolutivă a istoriei mântuirii, o devenire a revelației și a exigențelor disciplinare care face ca sfaturile apostolului (I Cor 7:29) să aibă preeminență în raport cu porunca din Geneză: „Crescite et multiplicamini". *Caro* este un concept cheie în tratat: reprezintă un obstacol în calea credinței[1], o dificultate care trebuie învinsă pentru a obține sfințenia:

Intr-adevăr, mulțumită abstinenței vei câștiga binele considerabil al sfințeniei, prin economia făcută asupra trupului, vei dobândi duhul.[678 679]

Teologul nu mai are nicio considerație pentru căsătoria unică și legitimă - „o astfel de rușine îndepărtează Duhul Sfânt"[680], în timp ce a doua căsătorie nu este decât forma disimulată a desfrâului.[681] Tratatul încearcă să definească o *sanctitas* proprie creștinismului, accesibilă și practicabilă de către toți credincioșii. La Tertulian numai Dumnezeu este eminamente și în mod esențial *sanctus*[682]*:* omul poate să se sanctifice prin dobândirea asemănării cu Dumnezeu, devenind compatibil cu sfințenia divină prin dobândirea *castitas:*

Să ne examinăm, într-adevăr, conștiința: cum se simte un bărbat căruia i se întâmplă să se abțină de la a avea raporturi cu femeia sa! Ajunge la înțelepciunea duhovnicească: îi închină o rugăciune Domnului? este aproape de cer; se apleacă asupra scripturilor? este acolo în întregime; cântă un psalm? găsește mulțumire în el; alungă un demon? are încredere în propria sa forță.[683]

„Sources chrétiennes" nr. 379,1992.

678„...carnis necessitatis...movet, quae fere apud eandem conscientiam fidei resistit." 1,1.

679Tertulian, *Exortație pentru castitate,* X, 1.

680*Ibidem,* X, 6.

681„...non aliud dicendum erit secundum matrimonium quam species stupri." *Ibidem,* IX, 1.

682A se vedea studiul lui René Braun „Sacralité et sainteté chez Tertullien", în *Approches de Tertullien,* p. 281-286.

683Exortație pentru castitate, X, 2.

Sfatul de a nu se recăsători devine, cu *De monogamia,* o poruncă: a doua căsătorie, chiar după moartea soțului, este un adulter și nu poate fi permisă.[684] Unicitatea căsătoriei nu este numai o chestiune disciplinară, ci este legată de însăși esența credinței creștine: „Unum matrimonium novimus, sicut unum Deum“ *{De mon.,* I). Există totuși o diferență importantă între tratatele anterioare consacrate căsătoriei și *De monogamici-.* este vorba despre caracterul deschis antiortodox al celui din urmă. Tertulian nu mai este teologul care își dă silința să convingă Biserica să accepte asceza severă pe care o cere Duhul Sfânt, ci reprezentantul credinței și al disciplinei autentice care denunță deopotrivă erorile ereticilor marcioniți, care resping căsătoria, și ale *psychici-lor,* care abuzează de ea. Adversitatea dintre Tertulian - care probabil că reprezenta deja o *conventicula* montanistă - și Biserică se exprimă fără ambiguitate: pentru ortodocși, opiniile montaniste sunt erezii *(De mon.,* II; XV); pentru Tertulian, practicile obștești se apropie de desfrâu *(De mon.,* I).

Disputa din Cartagina despre chestiunile fecioriei, văduviei și celei de-a doua căsătorii nu trebuie să fie văzută ca un fenomen local în care se înfruntă ortodoxia Bisericii și opiniile radicale și eronate ale lui Tertulian. Este vorba, mai degrabă, de expresia eforturilor unei comunități de a-și crea, pornind de la diverse influențe și de la diferite practici locale, un cod disciplinar pentru toată Biserica. Această problematică, ce caracterizează primele două secole creștine, indică tentativa elitelor creștine de a formula o etică sexuală compatibilă cu exigențele unei vieți autentic religioase. Dar sfințenia - care se asociază atât de natural, din câte se pare, cu abstinența radicală - trebuie să fie accesibilă celor mulți, nu numai celor a căror vocație specială îi destina unei vieți feciorelnice. Dionisie, care a fost episcop în Corint în a doua jumătate a secolului II, îl încuraja pe Pinytos, episcop de Cnosos „să nu pună obligatoriu pe umerii fraților jugul greu al fecioriei *(hagneiă),* ci să aibă în vedere slăbiciunile celor mai mulți."[1] Răspunsul lui Pinytos, păstrat de Eusebiu, merită să fie citat: el exprimă clar cele două căi, perfect complementare, care încep să

684 *De monogam ia,* VIII.

se definească în comunitățile creștine - un drum mai dificil, destinat celor puțini, și calea mai largă a poporului Iui Dumnezeu:

Acestei scrisori îi răspunde Pynitos aprobând cu admirație îndemnul lui Dionisie, cerându-i în schimb să le mai împărtășească hrană și mai vârtoasă în scrieri și mai minunate pentru poporul subnutrit, pe care-1 păstorește, ca nu cumva, hrăniți numai cu hrană ca laptele, oamenii să vadă c-au îmbătrânit cu minte ca de copii.[685 686]

Practicile ascezei sexuale erau destul de răspândite în toate comunitățile creștine.[1] în mediile siriene castitatea după botez era obligatorie: avem motive să credem că, spre exemplu, comunitatea creștină din Edessa, situată la aproximativ 100 km, spre est, de centrul de difuzare al montanismului, nu admitea decât celibatari.[687 688 689 690] *Evanghelia* și *Faptele lui Toma,* scrise la

685Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericească,* IV, 23,7, p. 173.

686Eusebiu din Cezareea, *Istoria bisericească,* IV, 23,8, p. 173. Comentariul personal al lui Eusebiu indică linia ortodoxiei, definită prin coexistența necontra- dictorie a acestor două opțiuni: „Prin această scrisoare, ca printr-un tablou

687foarte reușit, sunt exprimate dreapta credință a lui Pynitos, grija lui pentru binele credincioșilor, erudiția lui și adânca lui înțelegere pentru lucrurile dumnezeiești." *{Ibidem).*

688Putem găsi o bună prezentare a chestiunii în: P. F. Beatrice, „Continenza e matrimonio nel christianesimo primitive (sece. I-II)", *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini,* ediție îngrijită de Raniero Canta- lamessa, Milano, Vita e Pensiero, 1976, p. 3-69.

689După G. Quispel, „L'Evangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne", *Aspects du judéo-christianisme,* p. 35-51. Pentru Antoine Guillaumont ar fi vorba de „fiii și fiicele Legământului" de care vorbește Afraat.

690*Act. Th.,* 12, *Les Actes Apocryphes de Jean et de Thomas,* traducere în franceză și note critice de A.-J. Festugière, Genève, Patrick Cramer, 1983; a se vedea și *Act. Th.,* 51: „Oricine se unește cu o femeie într-o împreunare necurată, mai ales într-un adulter, nu va avea parte de viața veșnică alături de Dumnezeu,

Edessa la începutul secolului III, demonstrează radicalismul mișcării ascetice în comunitățile siriene; în *Fapte,* lisus însuși, sub înfățișarea apostolului Toma, recomandă castitatea unor tineri soți de condiție excelentă:

Și să știți aceasta, că dacă vă abțineți de la această legătură murdară, veți deveni temple sfinte, curate, feriți de lovituri și de dureri văzute și nevăzute, nu veți avea grija nevoilor de trai și a copiilor, care sunt toate menite pieirii?

în multe cazuri, abstinența era rezultatul unei alegeri personale, efectul unei vocații individuale; exista acolo, totuși, un potențial pericol de anarhie și de tensiuni. O scrisoare redactată în primele decenii ale secolului II de către Sfântul Ignațiu, episcopul martir din Antiohia, către colegul său din Smirna, Policarp, indică în același timp pericolele care pândesc unitatea Bisericii și soluția găsită. Textul prezintă fără ocolișuri și importanța autorității episcopale, și potențialul de contestare a acestei autorități de către credincioși:

Grăiește surorilor mele să iubească pe Domnul și să se mulțumească, trupește și duhovnicește *(sarki kai pneumati),* cu soții lor. La fel și fraților mei poruncește-le, în numele lui lisus Hristos, *să-și iubească soțiile cum iubește Domnul Biserica.* Dacă cineva poate să rămână în curăție *(en hagneia),* în cinstea trupului Domnului *(eis timen tes sarkos tou kyriou),* să rămână fără a se lăuda. Dacă se va lăuda, s-a pierdut; iar dacă știe cineva aceasta în afară de episcop, s-a stricat. Trebuie ca cei care se însoară și cele care se mărită să facă unirea lor cu aprobarea episcopului, ca să fie căsătoria lor după Domnul, și nu după poftă. Toate să se facă spre cinstea lui Dumnezeu.[691]

Este exact tipul de conflict pe care-1 exprimă multe dintre

despre care vorbesc eu"; „Vegheați înaintea lumii, fiți încinși cu putere multă încât hoții să nu afle vreo cale de a ajunge la voi.", *Evanghelia după Toma,* Log.21, p. 61.

691 Ignațiu din Antiohia, *Scrisoare către Policarp,* V, 1-2, în *Scrierile părinților apostolici,* traducere, note și indici de Preot Dr. Dumitru Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1995, p. 226-227.

textele montaniste ale lui Tertulian: este neliniștea unui spirit riguros într-o Biserică ce părea să se acomodeze cu lumea și să abandoneze entuziasmul înfocat de la începuturi pentru confortul unei cumințenii mediocre. Era inevitabil ca un „reacționar[4] ca Tertulian să se opună inițiativelor conciliante ale episcopilor și să le conteste autoritatea. Este totuși important să reamintim aici că terenul de dispută dintre Tertulian și ortodocși n-a fost doctrina, ni se pare esențial să reamintim că Tertulian nu era la propriu un eretic. A fost mai degrabă un teolog care a crezut că e bine să prescrie întregii comunități religioase ceea ce propriul său temperament și revelațiile montaniste i-au impus ca exigențe ultime ale Sfântului Duh. Dar, după cum am văzut, nu era singurul care credea că omul se putea ridica la înălțimea vocației creștine numai prin renunțarea la „lucrările cărnii[44] și prin îmbrățișarea, în acest fel, încă din această lume, a fericitei „vieți îngerești[44].

Ca o concluzie preliminară, înainte să începem analiza tratatului *De pudicitia,* ar trebui să notăm două aspecte semnificative ale dezacordului dintre „tertulianism[44] și Biserică. Mai întâi este vorba de locul important pe care îl ocupă chestiunea **corporalității** în această controversă: Tertulian se dezvăluie drept reprezentantul unei religiozități care face din corp obiectul unor practici disciplinare și de penitență foarte riguroase. în al doilea rând, în textele lui Tertulian, acest aspect ascetic, foarte adesea, vine împreună cu contestarea destul de virulentă a autorității episcopale. Pentru a-și legitima poziția, retorul cartaginez invocă o învestitură spirituală, obținută în condiții excepționale. Personajele preferate ale lui Tertulian sunt martirii vizionari și profeții, persoane a căror condiție pur omenească este transformată în întregime de proximitatea lui Dumnezeu și acțiunile imperative ale Duhului Sfânt. Imaginea Bisericii înseși este în acord cu această etapă, finală, a istoriei mântuirii: ea este fecioară și pură[1], soție fără pată a lui Hristos, loc unic și exclusiv al izbăvirii. în numele acestei comunități ideale Tertulian contestă inițiativele prea indulgente ale episcopilor și practicile prea liberale ale anumitor credincioși; în numele acestei biserici în întregime sprituală Tertulian își poartă lupta neobosită împotriva „murdăriei

trupului"[692 693]. Lectura lui Tertulian oferă clar impresia că această Biserică de profeți și martiri, cu strălucirea sa severă, se găsește într-un conflict permanent cu comunitățile reale, compuse din creștini imperfecți și conduși de episcopi grijulii să mențină echilibrul fragil dintre realismul îngăduitor și disciplină.

3.4. Iertare sau excludere

De pudicitia este un text care îi pune cercetătorului numeroase dificultăți: este vorba de un document teologic de o rigoare și o forță de convingere extraordinare, dar și o mărturie, în același timp, a unui conflict - poate chiar a unei rupturi[694] - în interiorul Bisericii. Titlul însuși este un pic înșelător, pentru că trimite la un tratat de morală. în plus, introducerea întărește această impresie prin tabloul emoționant a ceea ce pare a fi virtutea creștină cea mai importantă[1]:

Curăția - această floare a virtuții, această slavă a trupurilor, acestă podoabă a celor două sexe, această mântuire a sângelui, această pavăză a neamului omenesc; temei al sfințeniei, semn

692 *De fuga in persecutione,* 14,2; și *De monogamia,* 11,2.

693 Tertulian, *Depudicitia,* IV,2.

694 în ciuda tonului violent și a argumentelor vehemente pe care Tertulian le folosește împoriva celor „sufletești", s-au exprimat îndoieli asupra caracterului „schismatic" al tratatului *De pudicitia-.* „în definitiv este clar că Tertulian nu și-a dorit niciodată să aparțină unei alte Biserici: în polemica sa violentă împotriva ierarhiei, are tendința mai ales să-și revendice dreptul deplin de a aparține comunității." (Claudio Micaelli, *La Pudicité,* p.43.) Există totuși argumente pentru a susține că Tertulian vorbește în numele unei comunități montaniste deja constituite: persistența, de-a lungul întregii scrieri, a unei opoziții între „noi" și „ei", între „eu" și „tu", invocarea Sfântului Duh ca argument în dezbatere, citarea a ceea ce pare a fi o profeție montanistă etc. De exemplu, la începutul tratatului, Tertulian pare că descrie disciplina conjugală și practica de penitență caracteristice unei comunități distincte de Biserica universală:

pentru toți al unui duh bun...“[695] [696]

Totuși, tema tratatului este mult mai importantă decât o simplă discuție despre virtuți. Miza esențială a textului este definirea competențelor episcopale în materie de penitență: cine are, în Biserică, autoritatea și puterea *(potestas)* de a ierta păcatele grave, cine și în ce condiții poate decide să excludă sau să integreze un creștin în comunitatea de credință?

Răspunsurile la aceste întrebări necesită două clarificări: mai întâi, definirea tipurilor de păcate; și în al doilea rând, indicarea tradițiilor legitime pentru a interpreta *delicta* și pentru a stabili disciplina penitențială. Aceste două clarificări reprezintă articularea logică a tratatului lui Tertulian. După *captatio benevolentiae* de la început și după anunțarea evenimentului care a condus la redactarea textului - decizia episcopului cartaginez[697] de a acorda *communicatio eccle- siastica* adulterilor și păcătoșilor cu trupul care se căiau - Tertulian face o clasificare a păcatelor și, apoi, definește domeniul în care își va situa analiza și de unde va

695„La noi, dimpotrivă, greșelile foarte grave sau capitale sunt și ele obiectul măsurilor de prevenire, în sensul că nici nu ne permitem să ne imaginăm o a doua căsătorie după ce s-a-mbrățișat credința creștină; într-adevăr aceasta nu s-ar distinge de adulter și de păcatul trupesc, decât prin contractul încheiat pentru căsătorie sau zestre, lată de ce îi respingem cu cea mai mare asprime pe bigami, care dau disciplinei severe a Sfântului Duh o reputație rea, contrară moralei creștine. Ridicăm, pe pragul (Bisericii), aceeași barieră împotriva adulterilor și păcătoșilor cu trupul..*(Depudicitia,* 1,20-21).

Nu este de altfel pentru prima dată când Tertulian vorbește de importanța capitală a *pudicitia.* în *Toaleta femeilor,* II, 1, 1 această virtute este definită drept „prima condiție a mântuirii": „Ea salus, nec feminarum modo sed etiam virorum, in exhibitione praecipue pudicitiae stătută est."

696*De pudicitia,* 1,1.

697Adversarul lui Tertulian este desemnat prin expresiile ironice *episcopus episcoporum* și *Pontifex Maximus,* ceea ce ne-ar fi putut face să credem că este vorba despre episcopul de Roma. Cercetările cele mai recente l-au identificat în mod just pe adversarul retorului cartaginez cu episcopul locului.

lua autoritatea și legitimitatea argumentelor sale - Noul Testament și tradiția apostolică.

Discuția asupra tipurilor de păcate este susținută de Tertulian cu instrumentele și vocabularul unei dezbateri juridice.[1] Expunerea prezintă o articulare logică foarte strânsă, care începe cu distincția între tipurile de *delicta,* continuă cu genul de penitență potrivită pentru fiecare și se termină cu efectele *paenitentia* în funcție de gravitatea păcatelor. Avem de-a face cu o schemă binară care se dezvoltă într-un mod cât se poate de coerent (a se vedea de asemenea tabelul):

Suntem de acord să afirmăm că păcatele sunt cauzele (penitenței). După felul lor, le împărțim în două feluri; unele sunt remisibile, altele iremisibile. în consecință, este clar pentru toată lumea că unele merită o pedeapsă, altele o condamnare. Orice greșeală este ștearsă fie prin iertare, fie prin penalizare: iertarea se naște din pedeapsă, penalizarea, din condamnare.[698] [699] [700]

Cauză		Instrument		Efect
Păcate (delicta)	Remisibile (remissibilia)	Penitență (paenitentia)	Pedeapsă (castigatio)	Iertare (uenia)
	Iremisibile (inremissibilia)		Condamnare (damnatio)	Penalizare (poenia)

Există deci, după Tertulian, păcate care, prin penitență,

698 *De pudicitia* ar fi, deci, expresia unui conflict în interiorul comunității din Cartagina. (Claudio Micaelli, *La Pudicité,* p. 15-38)

699 Din acest punct de vedere, trebuie să notăm preferința lui Tertulian pentru *delictum* în loc de *peccatum,* folosirea unui termen legal, cum ar fi *dispungere* etc. Termenul-cheie al tratatului, *potestas,* are un sens și o utilizare eminamente juridice: „(Potestas)..., termen care se folosește pentru a desemna toată puterea recunoscută de către legislație, apare pentru a face manifestă puterea stăpânului, care este în același timp drept de coerciție și putere de viață și de moarte.", M. Ducos, *Rome et le droit,* p. 33-34.

700 De *pudicitia,* 11,12-13.

conduc la iertarea penitentului și la reintegrarea în comunitatea ecleziastică, și păcate care, prin *damnatio,* au ca efect excluderea din comunitate. Totuși, nu acest principiu constituie obiectul dezbaterii: ceea ce Tertulian încearcă să demonstreze este că adulterul și păcatul trupesc - două forme de „necurăție trupeascaᵠ - sunt păcate iremisibile; în al doilea rând, că episcopul nu are autoritatea de a-i reprimi în Biserică pe păcătoși, a căror iertare depinde numai și numai de Dumnezeu. Se remarcă deci că o dezbatere asupra moralității creștine devine ocazia unei dispute, de natură ecleziologică, legată de domeniul competențelor episcopale.

Păcatele iremisibile sunt definite în două feluri: în primul rând, prin identitatea celui care este ofensat în urma faptei și, în al doilea rând, prin efectele lor individuale și comunitare. Conform celor două criterii, *delicta inremissibilia* sunt 1) păcate împotriva lui Dumnezeu însuși și 2) *ad mortem,* conducând la pierderea harului botezului și constituind o amenințare pentru integritatea și puritatea Bisericii. „Omuciderea, idolatria, înșelăciunea, lepădarea, blasfemia și de asemenea, bineînțeles, adulterul și desfrânarea, și orice altă pângărire[701] [702] a templului lui Dumnezeu. . “[703] sunt greșeli caracterizate de criteriile enunțate mai sus. Ele conduc la excluderea creștinului din comunitatea sacramentală și la condamnarea lui la un regim penitențial sever până la sfârșitul

701„în rest, dacă spun adulter sau dacă spun desfrâu, nota rușinoasă ce desemnează murdăria trupului va fi aceeași. într-adevăr, nu contează dacă cineva are relații cu o altă femeie, căsătorită sau văduvă, din moment ce nu este soția sa; la fel pentru locuri: nu contează dacă curăția *(pudicitia)* este ucisă într-o cameră sau pe zidurile cetății." *(Pudicitatea,* IV, 2-3)

702Autorul se referă aici mai ales la păcatele împotriva naturii: „Cât despre celelalte revărsări nelegiuite ale poftei, comise pe trupuri și sexe, violând drepturile naturii, le îndepărtăm nu numai de pragul bisericii, ci de întreaga sa clădire, căci nu este vorba de păcate *(delicta),* ci de monstruozități *(monstra)"* *(Depudicitia,* IV, 5).

703*De pudicitia,* XIX, 25.

vieții, pentru a obține iertarea lui Dumnezeu. Conform lui Tertulian, în cazul păcatelor de această natură, episcopul nu are puterea *(potestas)* de a reconcilia păcătosul cu Biserica și de a-i acorda iertarea.

Tertulian îi acordă episcopului numai *officia disciplinae.* El este responsabil de ortodoxia doctrinei și pentru pacea comunității. Trebuie să judece păcatele remisibile și să acorde ietarea creștinului care se căiește. E adevărat, el poate să ordone excomunicarea pentru păcatele de moarte, dar aceasta nu ar fi decât confirmarea și expresia vizibilă a condamnării invizibile pronunțate de Dumnezeu. *Potestas* de a ierta erorile mortale nu le este acordată oamenilor decât în mod excepțional. Profeții și apostolii, admite Tertulian, s-au folosit uneori de dreptul de a ierta păcatele *ad mortem,* dar erau învestiți cu o autoritate specială, dovedită de puterea de a proroci, de a-i învia pe morți, de a-i vindeca pe bolnavi.[1]

Această autoritate nu făcea totuși obiectul succesiunii apostolice pe care ar fi putut să o invoce, pe bună dreptate, apărătorii autorității episcopale. Asupra acestui punct, Tertulian este ferm:

Arată-mi deci acum și tu, om apostolic, pilde ale puterii tale profetice pentru ca să pot recunoaște în ea originea dumnezeiască și cere să poți ierta păcatele de acest fel. Dar dacă nu ți s-au împărtășit decât funcții de învățător *(disciplinas officia)* și dreptul de a prezida, fără putere absolută, ci doar ca o slujire de îndeplinit, cine ești tu atunci și care este demnitatea ta de îndrăznești să ierți, tu care nu poți să te arăți nici ca profet, nici ca apostol și care ești astfel lipsit de puterea care dă dreptul de a ierta?[704 705]

Pentru a-i nega episcopului o parte importantă din

704„De aceea, chiar dacă este știut că preafericiții apostoli s-au folosit ei înșiși de indulgență față de unele dintre aceste greșeli, a căror iertare îi aparținea lui Dumnezeu, și nu omului, ei au făcut-o nu în virtutea învățăturii lor de credință, ci în virtutea puterii lor. Drept este că au înviat morți, ceea ce numai Dumnezeu poate face; au vindecat bolnavi, ceea ce nimeni nu poate face în afară de Hristos... La fel, prorocii le-au iertat celor

competențele sale, Tertulian apelează de asemenea la distincția între Biserica Duhului *(ecclesia spiritus)* și Biserica „episcopilor“ *(ecclesia numerus episcoporum).* Această opoziție rămâne destul de ambiguă. Ar trebui să vedem în ea încă o expresie a rupturii între comunitatea montanistă din Cartagina și ortodocși? Această ipoteză pare a fi confirmată de argumentul pe care îl folosește Tertulian pentru a stabili distincția dintre cele două tipuri de biserică, adică citarea unui oracol montanist:

Dar Biserica, spui tu, are puterea *(potestatem)* de a ierta păcatele. - Recunosc aceasta, și o pot arăta mai bine decât tine, căci îl am în noii profeți pe însuși Duhul Sfânt care spune: Biserica are dreptul de a ierta păcatele, dar eu n-am s-o fac, de teamă ca ei să nu comită altele din nou.[706]

Este totuși dificil să știm exact dacă virulența anti-episcopală a lui Tertulian, vehemența ironică a contestării sale trebuie văzute drept confirmări ale unei schisme în interiorul comunității cartagineze. Avem de-a face cu o ruptură „orizontala ‘ între două comunități sau numai cu o distincție „verticală" între latura carismatică, spirituală și latura disciplinară și doctrinară ale aceleiași comunități religioase?[1] E greu, dacă nu chiar imposibil, să dăm un răspuns definitiv la această întrebare. Ceea ce ni se pare totuși clar este că Tertulian își definește poziția conform unei logici a opoziției și rupturii; el se situează, dacă putem spune așa, într-un orizont al sciziunii și își construiește argumentația potrivit configurației acestui orizont.[707] [708] Tertulian se manifestă ca

care se căiau crima, însoțită chiar și de adulter, pentru că dădeau deopotrivă și dovezi ale asprimii lor." (De *pudicitia,* XXI, 3-5).

705De *pudicitia,* XXI, 6.

706*De pudicitia,* XXI, 7.

707Este opinia lui Claudio Micaelli, în introducerea sa la ediția *De pudicitia* pe care am folosit-o: „...în fața acestei Biserici a celor „sufletești" se află Biserica Duhului: nu e vorba, totuși, de două Biserici separate și distincte, ci de două realități diferite ale aceleiași Biserici." (Claudio Micaelli, *La Pudicité,* p. 48)

708„Care dintre cele de acolo au legătură cu Biserica, cel puțin a

reprezentantul autorizat al unui mic număr de păstrători ai adevărului și disciplinei autentice:

Iată deci de ce prezentul tratat va fi alcătuit împotriva celor „sufletești", la fel cum va fi și împotriva opiniei pe care mai înainte am împărtășit-o cu ei, pentru a le permite, în acest fel, să mă acuze încă și mai mult de inconstanță. Dar a renunța la o tovărășie nu implică mereu prezumția de vinovăție. De parcă n-ar fi mai ușor a se înșela cu mulțimea, dat fiind că adevărul este iubit de cei puțini.[709]

Pentru a-și justifica poziția actuală, Tertulian apelează la schema logică pe care a utilizat-o, spre exemplu, în *De virginibus velandis* și *De exhortatione castitatis,* și conform căreia revelațiile lui Dumnezeu trec prin mai multe etape, încadrându-se într-o evoluție al cărei obiect este împlinirea finală a voinței divine. în consecință, dacă și-a schimbat părerea, pretinde Tertulian, a făcut-o pentru a rămâne fidel acestei dinamici a creșterii spirituale.[710] Totuși, trebuie menționat că în domeniul disciplinei această mișcare de perfecționare spirituală se traduce prin adoptarea unor exigențe din ce în ce mai severe: diferențele notabile între opere având aceeași temă - *Ad uxorem* și *De monogamicr, De paenitentia* și *De pudicitia* - se explică prin convingerea autorului că, în viața morală a unui creștin, progresul înseamnă obligatoriu adoptarea unui regim de viață religioasă din ce în ce mai riguros.

După convertirea sa la montanism, orizontul ideal al gândirii lui Tertulian devine o comunitate a cărei puritate spirituală și integritate morală nu admit nicio eroare și care sancționează orice slăbiciune umană. *Pudicitia* este virtutea exemplară și imaginea rezumată a acestei Biserici. în plus, *pudicitia* este temeiul infailibil al unității comunitare, dar și un criteriu riguros de excludere.[1] Puritatea congregației ideale a lui Tertulian este o exigență impusă

ta, omule sufletesc?" *(De pudicitia,* XXI,16).

709 *De pudicitia,* 1,10.

710 „Nu mi-e rușine de greșeala pe care am abandonat-o, căci mă bucur că am abandonat-o, fiindcă recunosc că am devenit mai bun și mai cast *(meliorem me et pudiciorem recognosco).* Nimeni nu se rușinează că a înaintat. Și în Hristos știința cuprinde mai multe etape, prin care apostolul a trecut și el la

de evidența escatologici iminente.[711] [712] [713] în perspectiva sfârșitului lumii, Biserica trebuie să strângă rândurile și să-și păstreze integritatea care i-a fost conferită de către Hristos și care este cerută necontenit de către Duhul Sfânt[714]:

într-adevăr, astfel sunt poruncile lui Hristos, care iubește Biserica și care a murit pentru ea, pentru a putea să o sfințească, curățind-o prin botezul apei în cuvântul său, pentru a se întemeia o biserică slăvită fără pată nici rid, bineînțeles după botez; care să fie sfântă
și imaculată, adică să fie de acum înainte fără rid de bătrânețe, ca o fecioară, fără prihana desfrânării *{sine macula fornicationis),* ca o logodnică, fără pricină de înjosire, ca o făptură curățită.[1]

711rândul lui." *(De pudicitia,* I, 11-12); a se vedea și: „într-adevăr, lucrurile vechi *(vetera)* au trecut, după Isaia; lucrurile noi *(nouata)* sunt deja stabilite, după leremia." *(De pudicitia,* VI, 2); asupra importanței distincției dintre *vetera* și *noua* în opera lui Tertulian, a se vedea J-C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique,* p. 235-300.

712Asupra radicalismului definiției pe care autorul o dă castității *(pudicitia):* „Să știți pentru voi că dorința castității perfecte *(perfectapudicitia),* adică a celei creștine, este nu numai să nu poftească să fie poftită, dar chiar să fie îngrozită (că ar putea fi poftită - n.n.).", Tertulian, *Despre îmbrăcămintea femeilor,* II, 2,1, p. 125.

713Perspectiva escatologică din De *pudicitia* este explicită încă de la început: „Dar dat fiind că răul biruie tot mai mult - ceea ce e un semn al timpurilor din urmă - deja binele nu mai are puterea să se nască, într-atât germenii îi sunt de stricați. Pe scurt, virtutea despre care am început să discutăm a căzut în desuetudine în zilele noastre, până într-acolo încât prin termenul de castitate se înțelege nu renunțarea *(eiuratio)* la plăceri, ci satisfacerea lor moderată..." *(De pudicitia,* 1,3).

714„...Biserica, în sensul propriu și eminent al termenului, este Duhul însuși, întru care este Treimea dumnezeirii unice, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. El este cel care unește Biserica..." *(Depudicitia,* XXI, 16).

Tertulian spune că adulterul și păcatul trupesc sunt atentate împotriva „integrității trupești", adică împotriva condiției pure și glorioase a trupului, obținută prin harul botezului, drept consecință a întrupării Cuvântului lui Dumnezeu. Acțiunea izbăvitoare a lui Hristos este o restaurare a trupului, o exaltare a condiției sale virginale care ar trebui să-și găsească expresia imediată în puritatea fiecărui creștin și a Bisericii întregi. A neglija, printr-o indulgență excesivă, puterea distructivă a desfrâului înseamnă a uita efectele tuturor momentelor esențiale ale istoriei mântuirii - întruparea, nașterea feciorelnică, răstignirea, învierea și înălțarea la cer - precum și consecințele mântuitoare ale botezului. în acest fel gravitatea desfrâului este legată de multitudinea nivelelor acțiunii sale nefaste: „murdăria trupului" este o ofensă împotriva acțiunii mântuitoare a lui Dumnezeu, ea semnifică de asemenea și pierderea harului botezului, ea este, în sfârșit, o periclitare a unității „trupului lui Hristos", adică a Bisericii.[715] [716]

Vocația episcopului este de a fi păzitorul fidel al purității virginale ce caracterizează comunitatea spirituală a creștinilor, prin instrumentele propriei discipline: îndreptarea greșelilor minore și excluderea păcătoșilor *ad mortem.* N-ar putea decât prin abuz să-și extindă competențele disciplinare și să acorde

715*Depudicitia,* XVIII, 11.

716„Dar de când Cuvântul lui Dumnezeu a coborât într-un trup a cărui pecete n-a fost ruptă, fie chiar și prin căsătorie, și de vreme ce 'Cuvântul trup se făcu' a cărui pecete nu trebuia să fie ruptă, fie și din pricina căsătoriei, trup care trebuia să se apropie de cruce, nu de desfrâu, ci de suferință, pentru a-i gusta nu dulceața, ci amarul, trup hărăzit nu iadului, ci raiului, care trebuia să se încingă nu cu frunzele desfrânării, ci cu florile sfințeniei și care trebuia să-i transmită apei propria sa sfințenie, de atunci, orice trup care a spălat în Hristos vechile sale necurății este lucru nou: el s-a reînnoit, nu cu scursoarea seminței, nu cu noroiul plăcerii trupești, ci cu apa pură și cu Duhul purității." *{Depudicitia,* VI, 16).

communicatio ecclesiastica, chiar după o lungă și sinceră penitență, celor care s-au făcut vinovați de păcate iremisibile. Tertulian spune că iertarea pentru acest tip de greșeală este mereu postumă și nu poate fi acordată decât de Dumnezeu însuși, ca recompensă pentru o penitență până la sfârșitul vieții.

Se pare că există totuși o excepție. într-un pasaj destul de ambiguu, la sfârșitul capitolului XXI din tratat, Tertulian indică pe scurt o situație în care iertarea păcatelor mortale ar fi posibilă. Capitolul XXI este esențial pentru înțelegerea gândirii penitențiale și ecleziastice a autorului nostru. Să încercam să aruncăm o privire și să trecem în revistă ideile esențiale. Tertulian începe prin a face distincția dintre disciplina apostolilor și puterea *(potestas)* lor: disciplina pare a fi definită ca jurisdicția asupra păcatelor *in hominem,* în timp ce puterea este marca unei alegeri spirituale ce conferă autoritatea de a ierta, în numele Duhului, păcatele *in Deum}* Puterea de a ierta greșelile grave nu-i aparține decât lui Dumnezeu, chiar dacă apostolii dau dovadă „de îngăduință față de unele dintre aceste greșeli" în virtutea vocației lor de excepție. Această putere îi aparține lui Dumnezeu, adică, după cum spune Tertulian, Bisericii sale, și această identificare între Dum- nezeu-Duh-Biserică[2] este unul dintre elementele teologice originale ale textului. Apostolii au iertat păcatele mortale în numele *potestas* Bisericii, iar Petru a primit - cu titlu personal *(personaliter)*[717 718 719] - autoritatea de a lega și dezlega greșelile oamenilor ca un instrument al puterii Bisericii. Pentru că aparține

717„Disciplina guvernează omul, puterea îl marchează cu o pecete - Și încă...

Ce este puterea? - Este Duhul, și Duhul este Dumnezeu. Ce ne învăța deci Duhul? - Să nu luăm parte la lucrarea întunericului. Vezi ce poruncește. - Și cine avea puterea să ierte păcatele? Aceasta nu-i aparținea decât lui Dumnezeu... Este vorba, evident, de greșeli mortale, comise împotriva Lui și împotriva templului său." *(Depudicitia,* XXI, 1-2).

718*De pudicitia,* XXI, 16.

719*De pudicitia,* XXI, 10.

Bisericii, această autoritate nu este transmisibilă și utilizarea ei nu poate fi solicitată de către epi- scopi în virtutea continuității apostolice. Totuși, este mereu posibil ca Duhul să-și aleagă agenții iubirii sale, dar această alegere, discretă și misterioasă, scapă voinței și chiar puterii de înțelegere a oamenilor. Există deci, paralel cu tradiția disciplinară, o „tradiție carismatica£, ce se întinde de la profeți și apostoli până la mesagerii contemporani ai Duhului.[1] Transmiterea autorizației de a ierta greșelile mortale, pare a zice Tertulian, nu a fost întreruptă din principiu, ci din prudență: „noii profeți“ au reamintit puterea Biserîcii-Duh de a ierta tot, precizând totuși că ea nu o va face, pentru a preveni relaxarea morală.

în concepția lui Tertulian, succesiunea apostolică pare a avea un caracter dublu: există, pe de o parte, o *successio disciplina^* ai cărei beneficiari sunt episcopii; dar există de asemenea și o *succesio potes- tatis* care asigură transmiterea puterii divine în cadrul Bisericii și folosirea ei de către conducători cu har. Această îndoită succesiune „dedublează" Biserica și pune bazele distincției dintre ierarhie și „profeți", între *ecclesia numerus episcoporum* și *ecclesia spiritus.* Fragmentul care încheie raționamentul din capitolul XXI elimină orice ambiguitate asupra distincției radicale dintre cele două Biserici, fiecare având, trebuie să înțelegem, propriii reprezentanți legitimi și, în final, propriul domeniu de competență. Acest fragment pare a vorbi de o microcomunitate reprezentată de Tertulian însuși, o *conventicula* care se simte moștenitoarea legitimă a succesiunii spirituale și care, prin disciplina sa riguroasă, pretinde a fi un martor mai fidel al tradiției creștine integrale decât comunitatea ortodoxă:

Care dintre cele de acolo au legătură cu Biserica, cel puțin a ta, omule sufletesc? într-adevăr, potrivit cu personalitatea lui Petru, această putere le va aparține celor spirituali, unui apostol sau unui profet, căci Biserica, în sensul propriu și eminent al termenului, este Duhul însuși, întru care este Treimea dumnezeirii unice, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Acesta este cel care unește Biserica, cea care, după spusele Domnului, constă în trei persoane. Și astfel, de atunci înainte, orice adunare de persoane

unite în aceeași credință, și oricare ar fi numărul lor, este recunoscută ca Biserică de către cel care a fondat-o și a consacrat-o. De aceea Biserica va ierta cu adevărat păcatele, dar Biserica Duhului, prin intermediul unui om spiritual și nu Biserica constituită de numărul episcopilor.[720 721]

Este dificil să spunem dacă într-adevăr comunitatea despre care se vorbește în acest fragment este reală sau pur și simplu „virtuală", dacă ea avea o existență sociologică și sacramentală distinctă de cea a Bisericii ortodoxe din Cartagina sau era vorba mai mult de un model ideal, funcționând în mintea lui Tertulian ca un criteriu infailibil de evaluare a comunității concrete. Câteva decenii mai târziu vor exista comunități „tertulianiste“, adică grupări religioase de orientare escatologică și ascetică întemeiate după „programul" descris mai sus; comunități care erau probabil conduse de o ierarhie duhovnicească, practicând o disciplină adecvată sfârșitului iminent al timpurilor, și întemeindu-și unitatea pe un puternic sentiment de puritate individuală și colectivă.

3.5. Concluzii

Tentativele de a reduce personalitatea și opera lui Tertulian la o serie coerentă de caracteristici și de a stabili cu precizie originea influențelor care l-au afectat ni se par foarte dificile[722]. înaintea

720Tertulian citează o profeție montanistă chiar după contestarea vehementă a transmiterii „administrative" a puterii de a ierta păcatele *in Deum.* Acest fapt ni se pare semnificativ, la fel cum nu lipsit de importanță este și faptul că Tertulian vorbește despre „noii profeți" imediat după ce a identificat în profeți și apostoli instrumentele iertării divine. *(Depudicitia,* XXI, 7)

721*De pudicitia,* XXI, 16-17.

722Aceste tentative ar fi chiar ilegitime, din câte spune Jean-Claude Fredouille: „Tocmai pentru că, în timpul carierei sale, Tertulian a trebuit să recurgă la formulări tranșante și categorice, la simplificări polemice și pastorale, efortul nostru trebuie să fie nu acela de a închide gândirea și personalitatea sa în câteva definiții sumare care ar păstra neschimbată impresia de rigiditate umană pe care o lasă o primă lectură a operei sale...", J-CI. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la*

noastră, exegeți de anvergură s-au confruntat cu aceleași obstacole și, foarte adesea, au ajuns să atribuie personalității austere și polemice a lui Tertulian multe dintre opțiunile sale dificil de clasat. Când expune doctrina autorului nostru asupra căsătoriei, Claude Rambaux se vede constrâns să plaseze concepțiile lui Tertulian într-o rețea de referințe complexe și oarecum paradoxale: prin atitudinea sa asupra vieții conjugale, plăcerii, femeii și copiilor, cartaginezul se înscrie într-un curent ideologic care regrupează „câteva mișcări marginale ale iudaismului, numeroși eretici și acei creștini care se apropiau cel mai mult de asceza acestor eretici, precum și numeroși filozofi, cum ar fi neoplatonicienii și reprezentanți ai numeroaselor religii păgâne, ca cea a lui Isis."[1] în ceea ce ne privește, credem că putem identifica în concepția lui Tertulian întâlnirea mai multor fenomene culturale trecute deja în revistă: orientarea ascetică regăsită în esenism și perpetuată de „atmosfera apocaliptică" documentabilă până în secolul III; doctrina morală și ecleziologică a apostolului Pavel, fondată pe identificarea comunității cu „trupul lui Hristos" și a corpului credinciosului cu „templul Sfântului Duh"; și, în cele din urmă, dar nu în ultimul rând, tendințele contemporane ale culturii păgâne către „economia de plăceri" și austeritatea filozofică.

Tertulian s-ar regăsi prin urmare la capătul unei evoluții care asociază, fără sincope de continuitate, câteva dintre marile fenomene istorice trecute în revistă în acest volum: turnura „ascetică" a stoicismului roman, etica severă, rezultat al exigențelor profetismului, prezentă în esenism și perpetuată de curentele apocaliptice iudeo-creștine, și, în fine, explicitarea, odată cu apostolul Pavel, a unor concepte antropologice și teologice esențiale pentru doctrina creștină. Persoană cultivată și cu o limpede afinitate pentru dezbaterea teologico-morală, Tertulian se plasează în chiar punctul de metamorfoză a creștinismului apocaliptic și escatologic primar într-o confesiune care-și schimbă gradual aspectul, pentru a se

culture antique, p. 481.

așeza - prea confortabil, vor spune unii - în istorie. Când sfârșitul timpului nu mai pare iminent, urgența Bisericii devine treptat mai curând administrativă, decât mistică, iar exigențele ei morale, adaptate mai degrabă așteptărilor mediocre ale cetățeanului obișnuit, decât credinciosului febril, complet absorbit de așteptarea împărăției.

Lectura tratatului *Depudicitia* ne-a dat așadar ocazia să regăsim unele dintre caracteristicile cele mai importante ale grupărilor apocaliptice și escatologice, așa cum au fost ele identificate în analiza consacrată ese- nismului și montanismului de primă generație: rolul important acordat unui conducător înzestrat cu har, aflat într-un raport de proximitate cu Dumnezeu *(homo spiritalis)*[723 724]*;* orientarea escatologică certă *(ratio ultimo-rum temporum)*[1]*;* ruptura în raport cu comunitatea de origine *(ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum)*[725 726]*-,* disciplina morală și penitențială mai severă decât cea a grupului de origine *(nobis...digamosforis sistimus)*[727]*;* solidaritatea comunității fondată pe metafora corporalității pure și

723C. Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles,* p. 257.

724*De pudicitia,* XXI, 17: „De aceea Biserica va ierta cu adevărat păcatele, dar Biserica Duhului, prin intermediul unui om spiritual, și nu Biserica constituită de numărul episcopilor."

725*Ibidem,* I, 2: „Dar dat fiind că răul biruie tot mai mult - ceea ce e o trăsătură a timpurilor din urmă - deja binele nu mai are puterea să se nască, într-atât germenii îi sunt de corupți."

726*Ibidem,* XXI, 16: „Care dintre cele de acolo au legătură cu Biserica, cel puțin a ta, omule sufletesc?..."

727*Ibidem,* I, 20: „La noi, dimpotrivă, greșelile foarte grave sau capitale, sunt și ele obiectul măsurilor de prevenire, în sensul că, după ce credința creștină a fost îmbrățișată, nici nu ne permitem să ne imaginăm o a doua căsătorie; într-adevăr aceasta nu s-ar distinge de adulter și de păcatul trupesc, decât prin contractul încheiat pentru căsătorie sau zestre, lată de ce îi respingem cu cea mai mare asprime pe bigami..."

intacte *(corporalis integritas)*[728].

Cu peste 60 de citate și aluzii în textul tratatului, *Epistola întâia către Corinteni* reprezintă textul scriptural la care Tertulian a apelat cel mai mult în cursul argumentației sale. Faptul cel mai semnificativ este acela că, pentru a-și fonda poziția despre morala sexuală și consecințele sale ecleziale, Tertulian folosește conceptele cele mai importante ale antropologiei pauline: ideea conform căreia trupurile credincioșilor îi aparțin Domnului (I Cor 6:20)[729]; trupul este templul Sfântului Duh (I Cor 6:19)[730]; comunitatea este trupul lui Hristos (I Cor 3:16 și 6:13-15)[731]; fiecare păcat trupesc este o atingere adusă integrității spirituale a întregii comunități (I Cor 5:6 și 6:15-17).[732] Pentru a afirma gravitatea conduitei sexuale necorespunzătoare și pentru a justifica iremisibili- tatea sa, Tertulian invocă ideea paulină potrivit căreia creștinul, după botez, este incorporat somatic întru Hristos și că, din acel moment, greșeala sa compromite puritatea întregii comunități. Responsabilitatea pentru „integritatea trupului" nu este pur individuală, ci comunitară, eclezială. Acela care, prin păcatul său „în trup", lezează unitatea mistică a trupului lui Hristos se exclude inevitabil din acesta și face ca orice tentativă episcopală de reconciliere să fie vană. Din acest motiv, puterea de a ierta și de a acorda comuniunea bisericească adulterilor și păcătoșilor cu trupul îi aparține numai lui Dumnezeu, „proprietarul" corpurilor tuturor credincioșilor, inocenți sau vinovați:

„Orice păcat pe care-1 va săvârși omul este în afară de trup. Cine se dedă însă desfrânării păcătuiește cu însuși trupul său." De teamă să nu te folosești de acest cuvânt pentru a îngădui desfrâul, susținând că vei comite o greșeală față de un bun care este al tău și nu al Domnului, apostolul te expropriază de tine însuți și te adjudecă lui Hristos, după dispozițiile sale următoare: „Că voi nu sunteți ai voștri", spune el; și adaugă imediat: „Căci ați fost

728*Ibidem,* V, 2.

729*Ibidem VI,* 18 și XVI, 10.

730*Ibidem* VI, 17 și XVI, 10.

731*Ibidem* XVI, 1; respectiv XVI, 6-8.

732*Ibidem* XIII, 25 și XVIII, 9; respectiv VI, 17 și XVI, 8.

cumpărați cu preț."[1]

Această scurtă trecere în revistă demonstrează, ni se pare, că rigoarea lui Tertulian nu este numai efectul presiunii escatologice montaniste.[733] [734] Cartaginezul îl invocă foarte des pe apostolul Pavel în tentativa sa de a grefa noile exigențe ale Duhului pe tradiția de necontestat a Bisericii. Din această cauză, efortul său poate părea oarecum paradoxal: el încearcă să justifice *nova* prin *vetera* și să găsească o continuitate fără ruptură între vechile și noile revelații. De fapt, după cum spune J.-CI. Fredouille, n-ar fi vorba decât de un aparent paradox, care se rezolvă prin distingerea între nivelurile ontologic și istoric ale doctrinei lui Tertulian: dacă, din punct de vedere ontologic, Tertulian consideră că adevărul se situează la început și că eroarea îi este posterioară, din punctul de vedere al teoriei istoriei, el susține „superioritatea a ceea ce este nou asupra a ceea ce este vechi, căci această mișcare ascendentă nu este posibilă decât pentru că perfecțiunea este la început, în stadiul de cauză eficientă sau finală, sau chiar în stadiul de embrion, de germene, a cărui dezvoltare treptată va face să crească și să apară toate posibilitățile latente."[735]

Această idee de progres în cunoașterea tainelor divine străbate întreaga operă a lui Tertulian. Adesea, ea constituie argumentul esențial pentru justificarea rigorii ascetice crescânde de care credincioșii trebuia să dea dovadă: vechea indulgență a lui Dumnezeu față de copiii săi este treptat înlocuită, la poruncile stăruitoare ale Duhului Sfânt, de severitatea ce anunță sfârșitul iminent al lumii și judecata din urmă. Dar acest tip de argumentație este tipic stoic, după cum demonstrează Jean-Claude Fredouille. Stoicii sunt cei care făceau apel la metafora vegetală a creșterii pentru a explica în același timp dezvoltarea vieții

733*Ibidem* XVI, 10.

734„Dacă exaltarea progresivă a așteptării întoarcerii Domnului ajută la înțelegerea agravării rigorismului moralistului, ea nu explică integral alegerile sale." C. Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles,* p. 261.

735J-CI. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique,* p. 298-299.

individuale și progresul Universului, ordonat de Logos:

Din această teorie filozofică a progresului, Tertulian reținea mai mult decât o simplă comparație: el își reprezenta în realitate istoria mântuirii așa cum discipolii Porticului concepeau progresul înțelepciunii individuale și dezvoltarea istorică. Domnia Mângâietorului constituia, în ochii săi, încoronarea unei lungi evoluții: epocile anterioare erau, desigur, depășite, dar li se păstrau totuși caracteristicile, la fel cum sământa pre-conține fructul, sau cum trăsăturile copilăriei se regăsesc la vârsta maturității.[1]

Este evident că acest singur exemplu, oricât de sugestiv ar fi, nu epuizează tema influențelor stoice vizibile în *Depudicitia* lui Tertulian. Eruditii au pus clar în evidență rolul pe care cultura clasică l-a jucat în formarea și activitatea autorului nostru: în *Stoicismul părinților Bisericii,* Michel Spanneut a evaluat modul în care antropologia, fizica și teodiceea stoice au influențat gândirea cartaginezului;[736] [737] autori ca Jean-Claude Fredouille și Robert Dick Sider[738] s-au oprit asupra moștenirii retoricii clasice în scrierile lui Tertulian; Claude Rambaux și-a propus să-l plaseze în contextul teoriilor și atitudinilor morale ale epocii, cu un interes indiscutabil față de legăturile cu diversele filozofii contemporane. în grade și cu nuanțe specifice, fiecare autor pune în evidență importanța educației clasice de care a beneficiat autorul nostru; la fel, ei sunt cu toții de acord în a sublinia imposibilitatea de a disocia clar, în textele lui Tertulian, greutatea convingerilor sale montaniste, apelul constant la o teologie paulină de care se folosește în mod partizan și fidelitatea fără cusur față de educația sa romană.

în ceea ce ne privește, Tertulian reprezintă un punct privilegiat în care se concentrează curente culturale, ideologice și

736*Ibidem,* p. 293.

737M. Spanneut, *Le stoïcisme des pères de l'Eglise. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie,* p. 150-166; 210-222; 233-234; 281-283 etc.

738R. D. Sider, *Ancient rhetoric and the art of Tertullian,* London, Oxford University Press, 1971.

religioase pe care am încercat să le descriem: înclinația pentru rigorism și austeritate a culturii păgâne contemporane, climatul escatologic ce caracterizează iudeo-creștinismul și, în al treilea rând, antropologia mistică a apostolului Pavel. în analiza noastră un loc eminent îl ocupă articularea lui Tertulian, prin intermediul montanismului, cu apocaliptica iudaică și creștină. Era abordarea care ni s-a părut cel mai puțin explorată și care ne-a permis să demonstrăm că un climat religos similar poate produce reacții sociale asemănătoare. Comparația între esenism și „tertulianism" - două mișcări apocaliptice și escatologice îndepărtate cultural, istoric și geografic - ne-a dat ocazia să punem în evidență câteva fenomene recurente. Credința în sfârșitul iminent al lumii, alimentată adesea de revelații, conduce o minoritate religioasă la adoptarea unui cod ascetic mai sever decât acela al comunității-mamă; această intensificare a rigorii fondează și legitimează ruptura grupului minoritar și apariția unui sentiment de reprezentativitate legitimă în interiorul comunității nou-formate.

De fapt, aceste fenomene descriu un proces de formare comunitară prin intermediul unei utilizări sociale a ideii și a faptului material al **corporalității** umane. în felul acesta, **corpul** își demonstrează extraordinara capacitate de a susține inepuizabila creativitate culturală a omului și își dezvăluie, încă o dată, profunda solidaritate cu spiritul.

în cele de mai sus, am urmărit cum, sub pana unui autor de geniu, o tradiție seculară (curentul apocaliptic iudeo-creștin) și un instrumentar teologic sofisticat (antropologia paulină) găsesc în cultura filozofică imperială scheme și repere conceptuale gata de uz. Am putut astfel vedea, de pildă, cum imaginarea istoriei ca progres organic, de sorginte stoică, e pusă de retorul cartaginez în slujba campaniei sale de purificare a Bisericii, sub comanda irepresibilă, credea el, a Duhului Sfânt.

în ciuda calibrului său intelectual, Tertulian a fost destinat, prin chiar resursele utilizate, să rămână un minoritar. Acțiunea sa entuziastă, adesea necruțătoare, a făcut din „trupul creștin ‘ definit de Pavel în 1 Corinteni o linie de falie între, pe de-o parte, o biserică majoritară, aflată în căutarea unor formule de acomodare la istorie, și, pe de alta, grupuscule minoritare, fidele fervorii

dintâi a creștinismului și, prin urmare, incapabile să se împace cu veacul. în mod paradoxal, prin critica sa la adresa episcopilor, Tertulian a fost probabil între aceia care au convins Biserica să le consolideze autoritatea și să facă din puterea episcopală asupra doctrinei și disciplinei în Biserică un factor esențial în constituirea și prezervarea comunităților de credincioși.

în bună măsură, disputa lui Tertulian cu episcopii are drept obiect definirea în Biserică a autorității legitime asupra - între altele, nu exclusiv - trupurilor credincioșilor. Având deja la dispoziție antropologia teologică paulină - structurată de concepte precum „trupul, templu al Duhului Sfânt“ și „Biserica, corp al lui Hristos[4] - comunitatea creștină universală se găsea în fața unei mize colosale, de natură să favorizeze sau, dimpotrivă, să compromită așezarea ei în istorie.

Credem că am putut demonstra că miza acestei epoci a evoluției creștinismului a fost definirea unei etici - adică, în termenii lui Mauss, a unor „tehnici corporale" -, a unui mod așadar de a uza de corporalitate într-un fel compatibil deopotrivă cu doctrina Bisericii, dar și cu procesul ei gradual de acomodare la contextul politic și cultural de adopție. Tertulian, alături de alții mai puțin celebri, credea că autoritatea de a defini aceste „tehnici corporale" - limitele sexualității, cadrele legitime ale căsătoriei etc. - nu se poate „seculariza", adică nu poate fi încredințată complet episcopilor. Pentru cazurile în opinia lui extreme, adică pentru păcatele trupești grave, Tertulian și-ar fi dorit să conserve o formă nemijlocit divină de autoritate. Din acest motiv, autorul cartaginez i-ar încredința doar Duhului Sfânt, nu și episcopilor, puterea de a absolvi erorile morale grave.

Știm azi ceea ce Tertulian nu putea decât cel mult intui: că persecuția și martiriul nu vor fi o realitate permanentă a Bisericii, că în circa un secol de la *De pudicitia* creștinismul se va impune în Imperiu și că, odată cu Edictul de la Milan, Biserica va înțelege că vocația ei istorică va trebui să conviețuiască paradoxal cu chemarea ei escatologică. în aceste circumstanțe, pe care Tertulian nu le-a anticipat, personajele esențiale urmau să devină episcopii, nu profeții preferați de cartaginez. Prin episcopi, Biserica își va definitiva gradual o ortodoxie, dar și o ortopraxie,

adică, în egală măsură o doctrină despre corp compatibilă cu teologia întrupării, dar și o definire a „tehnicilor corporale" adecvate atât fundamentelor învățăturii de credință, cât și standardelor, în fond mediocre, ale celor mai mulți dintre convertiți. A accepta, cu realism, că nu toți credincioșii au vocația ascezei eroice a fost până la urmă felul în care episcopii au asigurat triumful în istorie al creștinismului.

După Tertulian, unele din cele mai importante figuri ale Bisericii s-au recrutat, neîntâmplător, dintre episcopii de la Ciprian, Augustin sau Irineu în Apus, la marii capadocieni Vasile, Grigorie și Ioan în Răsărit. Lideri comunitari întorși desigur spre cele dinăuntru ale comunității celor păstoriți, dar perfect capabili să rămână permanent într-un dialog, adesea riscant, cu puterea seculară, marii episcopii ai veacurilor III-IV au știut să demonstreze, spre deosebire de Tertulian, că Biserica trebuie să aștepte în veac sfârșitul inevitabil al istoriei.

în mod grăitor, conceptele ecleziologice și antropologice definite de apostolul Pavel au favorizat, nu descurajat această evoluție. A defini Biserica drept „trup al lui Hristos* era, nu-i așa, o modalitate de a permanentiza în istorie realitatea întrupării? în egală măsură, a-i „deposeda* pe credincioși de propriile trupuri, a le reaminti așadar că acestea sunt temple ale Duhului Sfânt a fost, pentru Biserică, nu doar un instrument de constituire a unei etici specific creștine, ci și un mod de a le aminti credincioșilor că, deși sunt în istorie, rămân chemați să o depășească.

CONCLUZII

Obiectivele

Cercetarea noastră a avut mai multe mize, strâns articulate.

Confruntați cu specificul și cu dificultățile temei noastre, am încercat mai întâi să clarificăm o problemă de epistemologie: cum să construim o hermeneutică a corpului care să beneficieze în același timp de rezultatele istoriografiei recente și de concluziile antropologiei? Cu alte cuvinte, cum să propunem o antropologie istorică a corporalității, instrument interpretativ a cărui utilizare să fie pertinentă și adecvată temei noastre?

în al doilea rând, după ce am ales pistele analizei noastre - antropologia stoică, dreptul roman, esenismul, apostolul Pavel și Tertulian - am încercat să verificăm dacă focalizarea inițială asupra chestiunii corporalității putea să conducă la lărgirea câmpului viziunii. După fiecare analiză particulară am putut constata cum corpul deschidea cercetării teritorii vaste, că se constituia ca un punct de acces privilegiat către toată complexitatea unui context istoric și ideologic.

în al treilea rând, am vrut să arătăm coerența analizelor realizate și să expunem, în felul acesta, tranziția spre creștinism a lumii romane în timpul Imperiului prin intermediul evoluției semnificațiilor și practicilor asociate corporalității.

Reușitele și neajunsurile demersului nostru vor fi analizate în aceste ultime pagini.

Metoda

Am încercat să ne definim metoda pornind de la un sistem cu o dublă constrângere: demersul nostru, oricât de original și-ar fi dorit să fie, se găsea inserat deopotrivă în evoluția istoriografiei și a științei antropologice; în al doilea rând, obiectul pe care l-am ales pentru cercetarea noastră - corpul în cultura romană a Imperiului timpuriu - impunea anchetei un anumit număr de condiții imposibil de neglijat. în consecință, ni s-a părut necesar să ne fondăm investigarea pe o conștientizare a moștenirii hermeneutice moderne consacrate corporalității, având ca punct de plecare un text cu adevărat fondator: *Tehnicile corpului* de Marcel Mauss. Acest studiu, care definește corpul ca instrument al „montajelor fizio-psiho-sociologice“, indică adevărata condiție a corporalității, din punctul de vedere al științelor umane și sociale: nodul care articulează ceea ce o societate percepe ca peren și stabil și pe care îl definește drept „natura[4], pe de o parte, și diversele constructe organizatorice, economice, sociale sau ideologice, resimțite ca fiind mai mobile, ca expresii ale câmpului culturii, pe de alta. Din acest moment, corpul se dezvăluie ca obiect prin definiție al antropologiei, din cauza acestui mod - am spune „originar[4] - de a lega „natura[44] și „cultura[44] în sânul unei comunități. într-adevăr, în cuprinsul volumului multe din analizele noastre au confirmat această premisă metodologică: anume că, tocmai pentru că este perceput drept expresia concretă a unei naturi sau a unei esențe, corpul este punctul predilect de sprijin pentru producția de sensuri, constructe conceptuale și practici comunitare, adică pentru tot ceea ce constituie în fond substanța și manifestările culturii. Când Marcus Aurelius, de pildă, își spune recurent că nu e decât un trup, se avertizează că solidaritatea sa cu întreaga umanitate - și cu mulțimea supușilor așadar - e mai importantă decât eminența poziției sale la cârma Imperiului. De asemenea, prin „reducerea la corp[44] pe care o practică sistematic, împăratul-filozof, similar altor stoici, pune în mișcare mecanismul constituirii unei etici a austerității, moderației și stăpânirii de sine, la scara vieții private, dar mai ales în exercițiul funcției publice.

Antropologia a fost multă vreme o disciplină legată de contemporanul exotic și îndepărtat. Distanța care îl separa pe

antropolog de obiectul său - „obiectivitatea[44] sa, în fond - se baza pe îndepărtarea geografică, tehnică și culturală. Prin urmare, pentru a-și imagina o antropologie istorică era nevoie ca antropologii să se decidă să lucreze în interiorul culturii proprii, occidentale în speță, și să reevalueze posibilitățile disciplinei lor. Antropologia a devenit „un demers[44] mai degrabă decât o știință riguros ipostaziată, în urma acestui proces, pe care am încercat să-l urmărim în capitolele teoretice ale volumului. Ca o consecință a acestei evoluții, antropologia a putut să-și diversifice obiectele și să-și lase metodele să pătrundă în sfera disciplinelor învecinate.

într-un articol consacrat nașterii și perspectivelor antropologiei istorice, André Bourguière[1] făcea din corp obiectul prin excelență al acestei noi orientări a istoriografiei.[739 740] Dar corpul însuși este un obiect discret: în procesul hermeneutic el nu ocupă avanscena, ci se lasă remarcat, punct constant de referință, în spatele fenomenelor mai palpabile - hrană, boală, sexualitate, familie. Obiect indirect al muncii de interpretare, corpul nu este mai puțin persistent, tenace, omniprezent. Pentru a-l surprinde, după cum am constatat, e mereu nevoie de un demers ocolitor, de o abordare laterală și ca prin ricoșeu. Pentru antropologia istorică nu există niciodată corp ca atare: ideile asupra corpului, legitimând gesturi, atitudini și cutume, înfășoară trupul într-o aură indelebilă.

Coerența

Rezultat al unei evoluții convergente a antropologiei și istoriografiei, antropologia istorică a corpului pare că poate reînnoi, înainte de toate, viziunea, punctele de vedere, perspectivele. Direcțiile investigațiilor pot avea destinații clasice - puterea, dreptul, asceza; totuși, focalizarea asupra corpului lasă impresia că aceste obiecte obișnuite ale istoriei admit cu ușurință

739A. Burguière, "L'anthropologie historique" în Le Goff (ed.), *La nouvelle histoire,* Paris, Editions Complexe, 1988, p. 137-165.

740Similitudinea dintre „corpul" lui Mauss - asamblaj de gesturi ritualizate - și obiectul antropologiei istorice potrivit lui Burguière - „habitudinile fizice, gestuale" - ni se pare semnificativă.

o nouă perspectivă.

Studiul viziunii asupra corporalităţii în stoicismul imperial ne-a dezvăluit imaginea unei aristocraţii în căutarea unei noi imagini despre sine, în acelaşi timp fidelă tradiţiei venerabile a strămoşilor şi adaptată unei situaţii politice în schimbare. Cu un dispreţ surâzător, aceşti patricieni vedeau în corp un însoţitor inevitabil pe care numai „violenţa gingaşa ' a voinţei îl faceau util şi inofensiv. Rod al unei formări filozofice şi medicale, stăpânirea senină a corpului reproducea la scară individuală autoritatea pe care bărbatul de condiţie bună o exercita în familie asupra soţiei, copiilor şi sclavilor săi, sau, la guvernarea unei provincii spre exemplu, asupra supuşilor săi. Ruptura dintre spirit şi corp se suprapunea pe diferenţa dintre guvernanţi şi guvernaţi. Totuşi, autoritatea nu însemna neapărat violenţă. Iraţională, după cum spuneau filozofii Porticului, violenţa venea din uitarea condiţiei naturale a individului. Omul era inserat în cetate, corpul politic al cetăţenilor, la fel cum trupul său individual nu era decât o parte din marele continuum al fiinţei. A face rău propriului corp printr-o austeritate excesivă şi a se manifesta brutal faţă de inferiorii săi indicau o înstrăinare deopotrivă de sine şi de tovarăşii săi.

Dar această nouă morală nu este numai rezultatul stoicismului. Paul Veyne spune că acesta din urmă ar fi mai degrabă un beneficiar: prin adaptarea conformistă la moravurile locale, stoicismul roman ar fi dat seriozitate filozofică unor atitudini de mult înrădăcinate.[741] într-adevăr, stoicismul nu este singurul care îi propune elitei o etică de autoedificare, care îi prescrie o atenţie continuă la cele mai mici mişcări ale sufletului şi îi recomandă avantajele seninătăţii. Pierre Hadot a demonstrat magistral că avem de-a face de fapt cu o orientare generală a filozofiei în Antichitate. Prin urmare, n-ar fi fost surprinzător să regăsim acelaşi spirit în codurile care trimit într-o oarecare măsură la imaginea ideală pe care Cetatea şi-o făcea despre sine, adică în legislaţie. Din acest motiv, ne-am ocupat de dreptul

741 Paul Veyne, "L'Empire Romain", în Ph. Ariès et G. Duby, *Histoire de la vie privée, I, De l'Empire romain à l'an mil,* volum coordonat de Paul Veyne, Paris, Seuil, 1985, p. 53-59.

conjugal, cu o atenție specială față de chestiunea adulterului.

Fără excepție, toți autorii care au studiat ambianța morală a primelor secole după Hristos au subliniat apariția unei noi etici conjugale: foarte repede, epoca pare să fi înregistrat trecerea de la o conjugalitate a datoriei la una a opțiunii. Aristocrații, obligați de exigențele civice ale moralei antice să se căsătorească, încearcă - făcând apel la filozofie - să umple cu un conținut sentimental această alianță cândva mai degrabă ternă. E un spirit cu totul nou, fondat pe egalitatea de principiu între bărbat și femeie, pe responsabilitatea lor morală egală în cadrul cuplului. Legătura dintre această mentalitate și legislația conjugală nu este totuși una simplă și toate afirmațiile trebuie formulate cu prudență. La prima vedere, legislația conjugală a lui Augustus exprimă grija principelui față de moralitatea celor mai buni dintre supușii săi: prin transformarea crimei adulterului într-un delict public, Augustus părea că vrea să le reamintească cetățenilor că exista o asociere strânsă între destinul căsătoriilor și soarta Cetății. Obligația denunțării adulterului și imposibilitatea iertării lui par a indica în aceeași direcție. Putem totuși să ne întrebăm dacă reforma lui Augustus n-a avut mai mult obiective politice decât motivații filozofice și morale. Un argument în favoarea acestei afirmații ar fi că inegalitatea juridică dintre bărbat și femeie nu va dispărea odată cu legile *de adulteriis.* într-adevăr, abia în vremea împăraților creștini încep să se remarce schimbări importante în legislația conjugală, mai ales cu apariția, în timpul lui lustinian, a posibilității de a o ierta pe femeia adulterină și de a restaura căsătoria. Această schimbare pare a fi singurul semn incontestabil al moralei creștine în legislația imperială.

Cum s-ar putea explica această lipsă de convergență - sau această convergență tardivă - între o filozofie a tandreții conjugale și a egalității dintre soți, pe de-o parte, și dreptul matrimonial, pe de altă parte? Prin conservatorismul natural al legislatorilor, reticenți la „modele[4] filozofice trecătoare? Prin caracterul mai curând superficial al convertirii la iubirea de înțelepciune a aristocrației romane; sau prin rezistența enormă a unei mentalități care vedea în femei numai soții obligate la fertilitate civică și la fidelitate conjugală? Aline Rouselle crede că sistemul

social roman se va schimba cu adevărat nu în momentul în care bărbații vor admite că nu le sunt superiori soțiilor lor, ci atunci când vor accepta că ele nu le sunt inferioare. Aceeași autoare afirmă că revoluția mentalității romane a constat în acceptarea ideii, promovate de un Musonius Rufus, că și femeile erau capabile să filozofeze, că și ele își puteau construi viețile pornind de la exigențele severe ale înțelepciunii.[742] Totuși, pentru a face această idee acceptabilă și influentă din punct de vedere social, trebuia să se producă o lentă acumulare culturală. Bineînțeles că nu i se pot atribui numai filozofiei efectele unei schimbări sociale de o amploare atât de mare: și în iudaism, conform mărturiilor lui Filon și documentelor eseniene, lua naștere ideea că, asemenea bărbaților, și femeile erau capabile să depășească prin asceză legea aspră a biologiei corpurilor lor; începând cu apostolul Pavel, creștinismul a devenit exponentul ideii că fecioria era superioară condiției conjugale. Ni se pare că numai ținând seama de toate aceste linii de evoluție ne putem apropia de o explicație plauzibilă. în timpul împăratului lustinian, adulterul nu mai este o crimă publică impardonabilă ce conduce la moartea femeii vinovate, ci mai mult un păcat, fără îndoială grav, dar care poate fi iertat de către soț sau șters printr-o viață consacrată abstinenței. Castitatea regăsită în căsătorie sau viața virginală în mănăstire îi restituie femeii demnitatea compromisă prin greșeală.

Se pare că transformările lente ale dreptului conjugal pot fi considerate tot atâtea expresii ale metamorfozei politice, ideologice și religioase a Imperiului. Idei și practici similare la

742 „întregul sistem social s-a clătinat când femeile și-au arătat capacitățile filozofice, altfel spus curajul într-o lume periculoasă. Nu supunerea față de biologie, de destinul lor de mame și de pericolul nașterii le-a făcut pe femei eroine, ci fidelitatea față de o filozofie. Ele își obligau soții să acorde o altă dimensiune relației conjugale. Revoluția a venit dintr-o reconsiderare a naturii femeii și a capacității sale de a avea curaj.", A. Rousselle, „La politique des corps. Entre procréation et continence à Rome.", în G. Duby et M. Perrot (ed.), *Histoire des femmes en Occident. L'Antiquité,* p. 351.

filozofii păgâni și scriitorii creștini - valorizarea austerității, elogiul castității conjugale, credința în egalitatea statutului moral al soților, condamnarea simetrică a adulterului - au fuzionat, într-o oarecare măsură, și au condus la un acord social diferit. Dar cele două părți ale acestui acord - păgânii și creștinii - n-au fost, decât în situații excepționale, parteneri egali, în primul secol al Imperiului, când acest proces de schimbare devine foarte vizibil, creștinismul nu era decât o sectă nesemnificativă în cadrul iudaismului. în reconstituirea devenirii ideilor creștine asupra corporalității, am încercat să trasăm o linie evolutivă pornind de la esenism, trecând prin apostolul Pavel, până la Tertulian, teolog a cărui operă ne apare ca un fel de sinteză. Dar această evoluție a fost, mai înainte de toate, anonimă: ea s-a desfășurat într-o lume păgână, încă sigură de valorile și viitorul său glorios. Pe marea scenă a istoriei Imperiului, protagoniștii nu erau în niciun caz asceții evrei sau credincioșii creștini. în cele din urmă, tocmai această disproporție explică ordinea analizei în lucrarea noastră: trebuia să începem cu fenomenele cele mai proeminente pentru contemporani și nu cu cele a căror grandoare nu este decât efectul privirii noastre anacronice.

Studiul esenismului ne-a permis să prezentăm modul în care o comunitate religioasă se folosește de semnificațiile și practicile corporale pentru a-și defini identitatea. Aflați într-o mișcare dublă - de secesiune și de edificare, supuși în același timp unei mari presiuni escatologice, esenienii au ales în același timp să conserve și să schimbe patrimoniul iudaismului comun. Paradoxul acestei mișcări în cadrul iudaismului este că și-a creat o asceză pornind de la radicalizarea și de la generalizarea practicilor tradiționale ale unei religii non-ascetice. Creștinismului i-a transmis solidaritatea strânsă dintre trupul individual, supus codului purității ritualice, și corpul comunitar. Cele două „trupuri “ sunt asociate printr-o legătură directă, astfel încât par afectate de un destin comun.

Această idee a corpului pur nu este, poate, complet incomprehensibilă pentru mentalitatea romană. Ar fi probabil legitim să ne întrebăm dacă virginitatea ritualică a Vestalelor, păzitoare ale focului public, nu putea fi privită în mod

asemănător: ca „metaforă întrupată" a corpului civic, a cărui integritate fecioarele consacrate o conservau în mod simbolic[743], printr-o perfectă castitate. Atunci când asociază trupul credinciosului și corpul comunității, apostolul Pavel făcea apel în definitiv la o imagine relativ curentă în mentalitatea greco-latină. Noutatea provenea din altă parte: din rigoarea întru totul iudaică de a se opune libertinismului sexual al aristocrației păgâne, din ideea că Dumnezeu era stăpân peste corpurile creștinilor etc. Ceea ce Sfântul Pavel avea în comun cu păgânismul era opinia conform careia corpul era terenul de exercitare a angajamentului moral și ideea că exista o responsabilitate în fața comunității pentru actele comise individual „în trup". Orizontul de referință este radical diferit: dacă romanii erau gata să accepte că exista o legătură între castitatea Vestalelor și destinul Cetății, apostolul se interesează numai de responsabilitatea creștinului în raport cu comunitatea de credință. Ceea ce-1 interesează e apartenența credinciosului la „trupul lui Hristos", nu solidaritatea cetățeanului cu ansamblul corpului civic.

Acuzația de ateism lansată împotriva creștinilor sancționa exact această ruptură între căutarea împărăției lui Dumnezeu și fidelitatea față de Cetatea oamenilor. Numai după creștinarea totală a Imperiului își va alcătui creștinismul o teologie politică, înțeleasă ca un mod de articulare între istorie și escatologic. Totuși, procesul de inserare a creștinismului în lumea romană precedă convertirea Imperiului. Această evoluție a fost lentă și marcată de crize foarte serioase: în acest sens, montanismul - și ultimul său avatar, „tertulianismul“ - a fost considerat un conflict între susținătorii vârstei escatologice a Bisericii și partizanii unui

743 A se vedea în acest sens Ariadne Staples, *From Good Goddess to Vestal Virgins. Sex and category in Roman religion,* London and New York, Routledge, 1998, capitolul „The uses of virginity: the Vestals and Rome", p. 129-156. („Reprezentarea virginității corporale a unei Vestale avea o putere de temut. Aceasta era semnul stabilității politice a Statului, dar și un instrument pentru restaurarea stabilității atunci când exista riscul unei crize.", p. 129).

aggiornamento avant la lettre. Istorici ai Bisericii ca Jaroslav Pelikan văd în erezia frigiană o tentativă a anumitor creștini de a rămâne fideli unei concepții cu totul spirituale asupra Bisericii: în aceeași logică, conflictul dintre Tertulian și episcopul din Cartagina pe marginea puterii de a ierta păcatele trimite la opoziția dintre autoritatea duhovnicească a profeților și martirilor, pe de-o parte, și autoritatea „administrativă" a episcopilor, pe de alta.

în capitolul dedicat lui Tertulian am văzut cum antropologia apostolului Pavel, în mod specific aspectele dedicate corporalității, s-a regăsit în chiar miezul acestui conflict. Și teologul cartaginez și episcopul cetății exprimau convingerea comună că trupurile creștinilor sunt deopotrivă terenul unor opțiuni morale de o importanță capitală și, în același timp, părți („mădulare"), deopotrivă distincte și solidare, ale Bisericii, adică ale Trupului lui Hristos. Totuși, antropologia paulină egal împărtășită lasă loc și unor viziuni sensibil diferite: pentru Tertulian, trupul se cuvine să devină expresia neechivocă a victoriei virtuții împotriva slăbiciunii, a purității contra necurației, a dreptății asupra păcatului. O Biserică neîntinată nu se putea compune decât prin asocierea unor trupuri fără prihană. Mai realist, episcopul Cartaginei, pare să înțeleagă că victoria curăției trupești depline e mereu temporară și că triumful final e consemnat la sfârșitul vieții sau istoriei, niciodată în cursul lor. Această moderație cu privire la cele ale trupului nu a avut drept unic efect generarea unei etici creștine mai îngăduitoare (decât și-ar fi dorit Tertulian), ci a creat și precondițiile unei implantări mai line a Veștii celei Bune în lumea romană a secolelor III—IV.

Situația lui Tertulian este interesantă prin caracterul ei paradoxal: pregătit prin *paideia* și prin poziția socială pentru a contribui la o mai bună acceptare a creștinismului și la o deschidere mai mare a acestuia, el a refuzat categoric orice relaxare teologică sau disciplinară. Plasându-se de partea conservatorismului spiritual, Tertulian a combătut virulent poziția episcopilor care vădeau înțelegere față de convertiți! în criză de adaptare la o disciplină sexuală foarte strictă. Făcând dovada unei asimilări perfecte a educației clasice, Tertulian nu ezită totuși să o utilizeze pentru a-și legitima adeziunea la secta frigianului

Montanus: viziunea cartaginezului asupra corpului este stoică, modul său de a gândi - cel al unui jurist în Forum, înverșunarea sa împotriva adulterului - similară imprescriptibilității prevăzute de dreptul roman. Raționamentele stoice, subtilitățile retoricii, știința medicală etc. devin tot atâtea surse de argumente pentru acest *vir ardens* al Antichității. în gândirea lui Tertulian, antropologia paulină întâlnește filozofia, pentru a se regăsi împreună în serviciul unei viziuni destul de personale asupra creștinismului.

Fără îndoială, Tertulian a convertit cultura clasică: lăsând deoparte exagerările sale, a fost primul dintre teologii occidentali care a încercat să asocieze vechea înțelepciune și cuvântul Evangheliei. Alții vor fi mai abili, cu un temperament mai puțin febril, și vor reuși să desăvârșească metamorfoza lumii romane. Vor ști să îmbogățească creștinismul cu tot ce avea mai bun moștenirea clasică, fără a trăda sau deturna Evanghelia.

Iata-ne, iubite cititor, la finalul unui parcurs laborios, care ne-a purtat prin câteva dintre procesele istorice cu cea mai mare înrâurire din cultura și civilizația noastră. Am fost împreună martorii încercării elitei romane imperiale de a-și oferi o etică a stăpânirii desăvârșite a propriului trup, ca premisă a administrării echilibrate a treburilor publice, adică a corpului social. Am putut vedea cum, informați de o știință medicală sofisticată și de o reflecție filozofică matură, patricienii romani au făcut din corp nodul de cristalizare al unui mod specific de a participa responsabil la viața comunitară. Am urmărit apoi evoluția dreptului conjugal imperial, sub presiunea conjugată sau suprapusă a stoicismului roman și a exigențelor egalitare și universaliste ale creștinismului. în acest sens, am putut vedea cum cetățenilor Romei li se amintea de către legislatori, cu o graduală intensitate, că sexualitatea, în speță conjugală, face în mod legitim obiectul interesului public, altfel spus că participă cu toții, prin chiar trupurile lor, la destinul în istorie al marelui corp al Cetății. Privirea noastră s-a deplasat apoi spre Palestina, unde am încercat să deslușim felul în care esenienii au făcut din puritatea rituală a corpului un indicator al loialității lor superlative față de Vechiul Israel și, în egală măsură, semnul sfârșitului iminent al vremurilor. în următoarea secvență a analizei, am regăsit, în

prima Epistolă adresată Corintenilor de apostolul Pavel, câteva din conceptele anticipate în mișcarea apocaliptică iudaică: de pildă că neprihănirea corpului comunitar depinde nemijlocit de curăția trupurilor individuale. Am constatat, de asemenea, că Pavel nu se rezumă să preia creativ moștenirea iudaică, îmbogățind-o eventual cu noțiuni din vulgata filozofică a epocii. în constituirea antropologiei sale, apostolul extrage toate urmările (teo)logice din faptul fundamental al creștinismului: că Dumnezeu-Cuvântul s-a făcut trup și că a plasat astfel o responsabilitate cu totul nouă asupra sufletelor și trupurilor ucenicilor Săi. în fine, la finalul parcursului nostru, am urmărit cum viziunea paulină asupra trupului devine punctul de încrucișare și conflict între două viziuni despre, până la urmă, raportul Bisericii cu istoria și cu lumea. Pentru Tertulian, protagonistul ultimului meu capitol, comunitatea credincioșilor, reprezentată ca un corp neprihănit, se plasează într-o perpetuă tensiune pe chiar frontiera îngustă care separă imperfect ultimele clipe ale Istoriei de venirea iminentă a împărăției. Mai puțin convins că veacul și-a epuizat resursele, episcopul Cartaginei, oponentul lui Tertulian, optează pentru o etică a moderației, care face din trupul creștinului terenul unei lupte morale necontenite și cu un deznodământ mereu amânat. Această moderație, capabilă să concilieze - în opera marilor teologi din secolul IV - moștenirea distilată a păgânismului și antropologia apostolului Pavel, a fost soluția genială prin care Părinții Bisericii au învins Imperiul și au plasat solid creștinismul în Istorie. Acesta este răspunsul pe care, la capătul a sute de pagini și al unui parcurs atât de sinuos, îl aducem la întrebarea originară care a animat aventura noastră intelectuală: cum a fost creștinismul posibil?

Triumful creștinismului se vădește prin aceea că azi acceptăm ca pe ceva natural, fără origine istorică precisă, sensuri și concepte născute în chiar perioada inaugurală de care ne-am ocupat. Suntem azi în mod spontan de acord că unul dintre indicatorii cei mai siguri ai performanței morale e deplina stăpânire de sine, exercitată cu predilecție asupra propriului corp; că trupul marchează frontiera dintre intimitate și solidaritatea cu ceilalți, exprimându-le deplin pe amândouă; că, în al treilea rând,

corpul e izvor de norme comune și, prin urmare, sursă de drept; că, în fine, trupul e locul prin excelență al dilemelor morale, competiției politice și inventivității culturale.

Având în chiar inima sa doctrina întrupării, creștinismul biruitor a făcut din trup colectorul ideal al moștenirii păgâne, instrumentul sintezei sale credibile și vectorul unei excepționale creativități istorice.

BIBLIOGRAFIE

I. LUCRĂRI DE REFERINȚĂ

Dictionnaire dArchéologie chrétienne et de Liturgie, Paris, Librairie Letouzey et Anne, 1922.

The Interpreters Dictionary of the Bible, G. A. Buttrick (ed.), New York, Abingdon Press, 1962.

The International Dictionary of New Testament Theology, C. Brown (general editor); L. Coenen; E. Beyrenther; H. Bientenhard (ed.), Carlisle, Cumbria, The Paternoster Press, 1991.

Theological Dictionary of The New Testament, G. Kittel; G. Friedrich (ed.), translated by G.W. Bromiley, Grands Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans, 1967, vol. VII.

J. Quasten, *Patrology. I. The beginnings of Patristic Literature,* Utrecht and Brussels, Spectrum, 1950.

II. SURSE

11.1. Surse grecești și latine

Albius Tibullus și autorii Corpusului Tibulian, ediție îngrijită, text stabilit, cuvânt înainte, traducere în metru original și note de Vasile Sav, București, Editura Univers, 1988.

Aristotel, *De generatione animalium,* texte établi et traduit par P. Louis. Paris, C.U.F, 1961.

Aulus Gellius, *Nopțile atice,* traducere de David Popescu, București, Editura Academiei, Colecția „Scriitor Greci și Latini", Nr. IX, 1965.

Cassius Dio, *Istoria romană,* Vol. I, traducere și note de Adelina Piatkowski, București, Editura Științifică, 1973.

Cassius Dio, *Istoria romană,* Vol. II, traducere și note de Adelina Piatkowski, București, Editura Științifică, 1977.*Code Justinien,* dans *Les douze livres du Code de l'empereur Justinien,* en deux volumes, Ile édition, traduction par P-A. Tissot, Metz, Behmer, 1807; Aalen, Scientia Verlag, 1979.

Code Théodosien, dans *Corpus iuris romani anteiustiniani,* Aalen, Scientia Verlag, 1987.

Le *Digeste,* dans *Les cinquante livres du Digeste ou des Pandectes de TEmpereur Justinien,* en sept volumes, traduits par Hulot et Berthelot, Paris et Metz, Editions Rondonneau (Paris) et Behmer et Lamort (Metz), 1805; Aalen, Scientia Verlag, 1979.

Epictète, *Entretiens,* livre I, texte établit et traduit par J. Souilhé, Ile édition, Paris, Les Belles Lettres, 1975.

Epictète, *Entretiens,* livre II, texte établit et traduit par J. Souilhé, Ile édition, Paris, Les Belles Lettres, 1969.

Epictète, *Entretiens,* livre III, texte établi et traduit par J. Souilhé avec la collaboration de Amand Jagu, Ile édition, Paris, Les Belles Lettres, 1990.

Epictète, *Entretiens,* Livre IV, texte établi et traduit par J. Souilhé avec la collaboration de Amand Jagu, Ile édition, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

Epictète, *Manuel,* dans le volume *Les Stoïciens,* textes traduits par E. Bréhier, édités sous la direction de P.M. Schuhl, Paris, Gallimard, 1962.

Epictet, *Manualul și fragmente,* traduceri de C. Fedeleș și D. Burtea, București, Editura Saeculum Vizual, 2002.

Epictet, Marc Aureliu, *Manualul. Către sine,* traducere de M. Peucescu și D. Burtea, București, Editura Minerva, 1977.

Galien, *Les facultés de l'âme suivent les tempérament du corps,* dans le volume *L'âme et ses passions,* introduction, traduction et notes par V. Barras, T. Birchler, A-F. Morand, préface de J. Starobinski, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

Galien, *De locis affectis,* traduction française de C. Daremberg, dans *Oeuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien,* Paris, Baillières, 1854-6.

Galien, *Les passions et les erreurs de l'âme,* dans le volume *L'âme et ses passions,* introduction, traduction et notes par V. Barras, T. Birchler, A-F. Morand, préface de J. Starobinski, Paris,

Les Belles Lettres, 1995.

Galien, *De l'utilité des parties,* traduction de Ch. Daremberg, choix, présentation et notes par A.Pichot Tome I, Paris, Gallimard, 1994.

Hippocrate, *De la Stérilité,* dans *Oeuvres complètes d'Hippocrate,* texte et traduction de E.Littré, Paris, Baillière, tome VIII, 1844.

Institutes de Justinien, traduction par M. Hulot, Paris et Metz, Editions Rondonneau (Paris) et Behmer et Lamort (Metz), 1806; Aalen, Scientia Verlag, 1979.

Marcus Aurelius, *Pensées,* traduction de A.-L Trannoy, introduction de A. Puech, Paris, Les Belles Lettres, 1968.

Marcus Aurelius, *Gânduri către sine* însuși, traducere, studiu introductiv, note și indici de Cristian Bejan, București, Humanitas, 2013.

Oribase, *Collectiones medicae* - édition, traduction et commentaire par U. C. Bussmaker, Ch. Daremberg; *Oeuvres d'Oribase,* Paris, Baillière, 1851-76.

Philon dAlexandrie, *La migration d Abraham,* introduction, texte critique, traduction et notes par R. Cadiou, Paris, Cerf, coll. «Œuvres de Philon dAlexandrie» nr. 14.

Philon dAlexandrie, *De vita contemplativa,* introduction et notes de F. Daumas, traduction de P. Miquel, Paris, Cerf, série 'Les œuvres de Philon dAlexandrie' nr. 29, 1963.

Philon dAlexandrie, *De vita Mosis,* introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, Cl. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel, Paris, Cerf, coll. «Les œuvres de Philon dAlexandrie» nr. 22, 1967.

Philon dAlexandrie, *Quid omnis probus liber sit,* introduction, texte, traduction et notes par M. Petit, Paris, Cerf, série 'Les œuvres de Philon d'Alexandrie', 1974.

Philon d'Alexandrie, *Quis rerum divinarum heres sit,* with an english translation by F.H. Colson, M.A. and the rev. G.H. Whitaker, M.A., London-New York, Heinemann-Putnam, 10 vol, vol. IV.

Philon d'Alexandrie, *Legum Allegoriae,* introduction, traduction et notes par Cl. Mondésert, Paris, Cerf, coll. «Les

œuvres de Philon d'Alexandrie» nr. 2, 1962.

Pline, *Lettres,* texte établi et traduit par Anne-Marie Guillemin, Paris, Les Belles Lettres, 1928.

Seneca, *Scrisori către Luciliu,* traducere și note de Gheorghe Guțu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1967.

Sénèque, *De la tranquillité de Pâme,* dans le volume *Les Stoïciens,* textes traduits par E. Bréhier, édités sous la direction de P.M. Schuhl, Paris, Gallimard, 1962.

Sénèque, *De ira,* dans le volume *Dialogues,* tome premier, texte établi et traduit par A. Bourgery, Paris, Les Belles Lettres, 1922.

Sénèque, *La constance du sage,* dans le volume *Les Stoïciens,* textes traduits par E. Bréhier, édités sous la direction de P.M. Schulh, Paris, Gallimard, 1962.

Sénèque, *La vie heureuse,* préface de P. Grimai, traductions et notes de J. Baillard, Paris, Galimard, 1996.

Seneca, *Despre binefaceri. Despre îngăduință,* traducere de Ioana Costa și Octavian Gordon, Iași, Editura Polirom, 2005.

Seneca, *Dialoguri,* Vol. I, traducere din limba latină de Ioana Costa, Vichi-Eugenia Dumitru și Ștefania Ferchedău, Iași, Polirom, 2004.

Seneca, *Dialoguri,* Vol. II, traducere din limba latină de Ioana Costa, Vichi-Eugenia Dumitru și Ștefania Ferchedău, Iași, Polirom, 2004.

Sententiae Pauli, dans *Iurisprudentiae anteiustinianae relinquas,* in usum maxime academicum compositas a Ph. Eduardo Huschke, editione sexta aucta et emendata ediderunt E. Seckel et B. Keubler, voluminis alterius, fasciculus prior, Leipzig, Teubner Verlagsgesellschaft, 1988.

Soranos, *Gynaecia,* texte établi, traduit et commenté par P.Bruguière, D.Gourevitch, Y.Malinas, Paris, C.U.F, tome I, 1988; tome II, 1990; tome III, 1994.

11.2. Surse iudaice

A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte,* Paris, Payot, 1980.

Flavius Josèphe, *La guerre des Juifs,* traduit du grec par Pierre Savinel, Paris, Minuit, 1977. (G. Vermes & M. Goodmann (ed.), *The Essenes according to the classical sources,* Sheffield, Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, Sheffield Academic Press, 1989.)

Hymne IV, Géza Vermès, *Les Manuscrits du désert de Juda,* Paris, Desclée et Cie Editeurs, 1953.

La Guerre des Fils de lumière contre les Fils de ténèbres, in Géza Vermès, *Les Manuscrits du désert de Juda,* Paris, Desclée et Cie Editeurs, 1953.

La Règle de la Communauté, in Géza Vermès, *Les Manuscrits du désert de Juda,* Paris, Desclée et Cie Editeurs, 1953

Le Commentaire d'Habacuc, in Géza Vermès, *Les Manuscrits du désert de Juda,* Paris, Desclée et Cie Editeurs, 1953.

Le Document de Damas, in Géza Vermès, *Les Manuscrits du désert de Juda,* Paris, Desclée et Cie Editeurs, 1953.

Le Talmud de Jérusalem, tome II, traduit par Moïse Schwab, Paris, Maisonneuve et Cie, 1878.

Le Talmud de Jérusalem, tome VIII, traduit par Moïse Schwab, Paris, Maisonneuve et Ch. Leclerc, 1886.

Talmud de Babylone, Sanhedrin, traduction en français par A. Elkaïm-Sartre, Paris, Verdier, 1983.

Talmud de Babylone, Yebamoth, traduction en français par A. Elkaïm- Sartre, Paris, Verdier, 1983.

Traité des Berakhoth du Talmud de Jérusalem et du Talmud de Babylone, Ile tome, traduit par Moïse Schwab, Paris, Imprimerie Nationale, 1871.

Victoire de la justice sur T impiété, in Géza Vermès, Les Manuscrits du désert de Juda, Paris, Desclée et Cie Editeurs, 1953.

11.3. SURSE APOCRIFE ȘI GNOSTICE

Les Actes Apocryphes de Jean et de Thomas, traduction française et notes critiques de A.-J. Festugière, Genève, Patrick Cramer, 1983.

Actes de Jean, dans le volume *Les Actes apocryphes de Jean*

et de Thomas, traduction française et notes critiques par A.-J. Festugière, Genève, Edition Patrick Cramer, 1983.

Actes de Thomas, dans le volume *Les Actes apocryphes de Jean et de Thomas,* traduction française et notes critiques par A.-J. Festugière, Genève, Edition Patrick Cramer, 1983.

Les apocryphes du Nouveau Testament, trad. J.-B. Bauer, Paris, Cerf, 1973.

L'Evangile des Egyptiens, dans M. Erbetta (ed.), *GU Apocrifi del Nuovo Testamento, 1/1. Vangeli. Scritti affini ai vanglei canonici. Composizioni gnostiche. Materiale illustrativo,* Torino, Marietti, 1975.

L'Evangile selon Thomas, texte copte établi et traduit par A. Guillau- mont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till et Yassah Abd Al Masih, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.

Evanghelia după Toma, ediție bilingvă, traducere din limba coptă, studiu introductiv și note de Gustavo-Adolfo Loria-Rivel, Iași, Editura Polirom, 2003.

Tatien, *Oratio ad Graecos,* ed. M. Whittaker, Oxford, Clarendon Press, 1982.

11.4. SURSE CREȘTINE

Actele Martirice, studiu introductiv, traducere și note de Preot prof, dr. Ioan Rămureanu, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997.

Apologeți de limbă greacă, traducere, introducere, note și indici de Preot prof. Teodor Bodogae, Preot prof. Olimp Căciulă și Preot prof. Dumitru Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române, 1997.

Athanase dAlexandrie, *Vie d Antoine,* introduction, texte critique, traduction, notes et index par G.J.M. Bartelink, Paris, Cerf, coll. «Sources Chrétiennes», nr. 400, 1994.

Athénagore, *Supplique aux sujets des chrétiens,* introduction, texte et traduction par Bernard Pouderon, Paris, Cerf, coll. „Sources chrétiennes" nr. 379,1992.

Augustin, *De bono coniugali,* dans *Œuvres de Saint Augustin. Ire série. IL Problèmes moraux,* texte de l'édition bénédictine,

traduction, introduction et notes de G. Combes, Paris, Desclée de Brouwer, 1937.

Augustin, *De la sainte virginité,* dans le volume *Œuvres de Saint Augustin. Ire série. III. LAscétisme chrétien,* texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes de J. Saint-Martin, Paris, Desclée de Brouwer, 1939.

Augustin, *Les mariages adultères,* dans *Œuvres de Saint Augustin. Ire série. IL Problèmes moraux,* texte de l'édition bénédictine, traduction, introduction et notes de G. Combes, Paris, Desclée de Brouwer, 1937.

Clément de Rome, *Epître aux Corinthiens,* introduction, texte, traduction, notes et index par A. Jaubert, Paris, Cerf, coll. «Sources chrétiennes» nr. 167,1971.

Conciles gaulois du IVe siècle, texte latin de l'édition C. Munier, introduction, traduction et notes par J. Gaudemet, Paris, Cerf, coll. «Sources chrétiennes» nr. 241, 1977.

Concilium eliberritanum, dans le volume *Espagna Sagrada,* tome LVI, texte édité par A.C.Vega, Madrid, Imprenta y Editorial Maestre, 1957.

Les Constitutions Apostoliques, tome I, introduction, texte critique, traduction et notes par M. Metzger, Paris, Cerf, coll. «Sources chrétiennes», 1985.

Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique,* texte grec et traduction française par Emile Grapin, Paris, Librairie Alphonse Picard et Fils, 1911.

Eusebiu din Cezareea, *Scrieri. Partea întâia,* traducere, studiu, note și comentarii de Preot prof. Teodor Bodogae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Colecția „Părinți și scriitori bisericești", Nr. 13, 1987.

Grégoire de Nysse, *La création de T homme,* introduction par J.-Y. Guillaumin et A.-G. Hamman, traduction par J.-Y. Guillaumin, Paris, Desclée de Brouwer, 1982.

Sfântul Grigore de Nyssa, *Scrieri. Partea a doua,* traducere și note de Pr. Prof. dr. Teodor Bodogae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române,

Colecția „Părinți și scriitori bisericești", Nr. 30, 1982.

Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité,* introduction, texte critique, traduction, commentaire et index de M. Aubineau, Paris, Cerf, coll. «Sources chrétiennes» nr. 119, 1966.

Hermas, *Le Pasteur,* introduction, texte critique, traduction et notes par Robert Joly, Paris, Cerf, coll. «Sources chrétiennes», 1997.

Hippolyte de Rome, *La tradition apostolique,* introduction, traduction et notes par Bernanrd Botte, Ile édition revue, Paris, Cerf, coll. «Sources chrétiennes» nr. 1 Ibis, 1984.

Ignace d'Antioche, *Lettre à Polycarpe,* dans Ignace d'Antioche, *Lettres,* texte grec, introduction, traduction et notes de P.TH. Camelot, Ile édition revue et augmentée, Paris, Cerf, coll. «Sources Chrétiennes» nr. 10, 1951.

Ignace d'Antioche, *Lettre aux Romains,* dans Ignace d'Antioche, *Lettres,* texte grec, introduction, traduction et notes de P.TH. Camelot, Ile édition revue et augmentée, Paris, Cerf, coll. «Sources Chrétiennes» nr. 10,1951.

Jean Chrysostome, *La Virginité,* texte et introduction critiques par Herbert Musurillo, introduction générale, traduction et notes par Bernard Grillet, Paris, Cerf, coll. «Sources chrétiennes» nr. 125, 1966.

Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre Feciorie. Apologia vieții monahale. Despre creșterea copiilor,* traducere din limba greacă și note de Preot profesor Dumitru Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2001.

Lactance, *Institutiones divinae, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum,* 19.1, édition S. Brandt, Viena, 1890.

Méthode d'Olympe, *Le Banquet,* introduction et texte critique par H. Musurillo, traduction et notes par V-H. Debidour, Paris, Cerf, coll. «Sources chrétiennes» nr. 95, 1963.

Sfântul Grigore Taumaturgul și Metodiu de Olimp, *Scrieri,* studiu introductiv, traducere, note și indici de Preot prof. Constantin Corni- țescu, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Colecția „Părinți și

Scriitori Bisericești", Nr. 10,1984.

Passio Perpetuae, XXI, în *Texts and studies. Contributions to biblical and patristic literature,* edited J. A. Robinson, vol. I, nr. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1891. *Passion de Perpétue et de Félicité* suivi des *Actes,* introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par Jacqueline Amat, Paris, Cerf, coll. «Sources chrétiennes» nr. 417,1996.

Scrierile părinților apostolici, traducere, note și indici de Preot Dr. Dumitru Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1995.

Les Sources de F histoire du montanisme, introduction critique, traduction, notes et indices de Pierre de Labriolle, Paris et Fribourg, Ernest Leroux et Librairie de l'Université, 1913.

Tertullien, *A son épouse,* introduction, texte critique, traduction et notes de Charles Munier, Paris, Cerf, coll. «Sources chrétiennes», nr. 273,1980.

Tertulian, *Despre idolatrie și alte scrieri morale,* ediția îngrijită și studiu introductiv de Claudiu T. Arișan, postfață de Marius Lazurca, Timișoara, Editura Amarcord, 2001.

Tertullien, *Exhortation à la chasteté,* introduction, texte critique et commentaire par Claudio Moreschini, traduction par Jean-Claude Fre- douille, Paris, Cerf, coll. «Sources Chrétiennes» nr. 319, 1985.

Tertullien, *La Pudicité,* introduction par Claudio Micaelli, texte critique et traduction par Charles Munier, Paris, Cerf, coll. «Sources chrétiennes», nr. 394, 1993.

Tertullien, *La Toilette des femmes,* introduction, texte critique, traduction et commentaire de Marie Turcan, Paris, Cerf, coll. «Sources chrétiennes» nr. 173, 1971.

Tertullien, *Le Mariage unique,* introduction, texte critique, traduction et commentaire de P. Mattei, Paris, Cerf, coll. «Sources chrétiennes» nr. 343, 1988.

III. VOLUME ȘI ARTICOLE

Ph. Ariès et A. Béjin (sous la direction de), *Sexualités occidentales,* Paris, Seuil, 1982.

Ph. Ariès, «Saint Paul et la chair», dans *Sexualités*

occidentales, sous la direction de Ph. Ariès et A. Béjin, Paris, Seuil, 1982, pp. 52-56.

Ph. Ariès și G. Duby, *Istoria vieții private, Volumul L De la Imperiul Roman la anul o mie,* traducere de Ion Herdan, București, Editura Meridiane, 1994.

A. Arjava, *Women and law in late Antiquity,* Oxford, Clarendon Press, 1998.

C. K. Barett, *The First Epistle to the Corinthians,* London, Adam & Charles Black, 1968.

T.D. Barnes, *The Chronology of Montanism,* «Journal of Theological Studies», new series, vol. XXI, 1970.

T. D. Barnes, *Tertullian. A Historical ans Literary Study,* Oxford, Clarendon Press, 1985.

P.F. Beatrice, «Continenza e matrimonio nel christianesimo primitivo (sece. I-II)», in *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini,* R. Cantalamessa, Milano, Vita e Pensiero, 1976.

R. Benedict, *Patterns of Culture,* London, George Routledge & Sons, 1946.

U. Bianchi (ed.), *La tradizione dellenkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche.* Atti del Colloquio Internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985.

U. Bianchi, «Le thème du colloque en tant que problème historico- religieux», dans U. Bianchi (ed.),*La tradizionedellenkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche,* Atti del Colloquio internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982, Roma, Edizioni delTAteneo, 1985, pp. 1-32.

U. Bianchi, «La tradition de LEnkrateia: motivation ontologiques et protologiques», dans U. Bianchi (ed.), *La tradizione dellenkrateia.*
Motivazioni ontologiche e protologiche, Atti del Colloquio internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985, pp. 294-315.

M.G. Bianco, P. Janni, A. Nestori (a cura di), *La donna in Tertulliano,* Roma, Libreria éditrice Viella-Roma, 1989.

M. Black, «The Tradition of Hasidaean-Essen Ascetism: its

origins and influence», în *Aspects du judéo-christianisme,* Paris, Presses Universitaires de France, 1965.

J. Boardman, J. Griffin, O. Murray (ed.), *The Oxford History of the Classical World,* Oxford New York, Oxford University Press, 1986.

C. Bonnet-Cadilhan, *L'anatomo-physiologie de la génération chez Galien,* teză de doctorat prezentată în 1997 în cadrul l'E.P.H.E. (IVe section), sub coordonarea lui Danielle Gourevitch, publicată în formă digitală la adresa http://www.bium.univ-paris5.fr/.

J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa théologie. II - Théologie morale, vie morale et religieuse,* Paris, Beauchesne, 1935.

P. Boutry, *Assurances et errances de la raison historienne,* «Autrement», nr. 150-151, 1995, pp. 56-69.

D. Boyarin, «Body Politic among the Brides of Christ: Paul and the Origins of Christian Sexual Renunciation», în V.L. Winbush; R. Valan- tansis, *Asceticism,* Oxford University Press, New York-Oxford; 1992.

R. Braun, *Approches de Tertullien,* Paris, Etudes Augustiniennes, 1992.

E. Bréhier, *Chrysippe et Tancien stoïcisme,* Paris, Presses Universitaires de France, 1951.

E. Bréhier, «Quelques aspects de la morale grecque», dans *Etudes de philosophie antique,* Paris, Presses Universitaires de France, 1955.

E. Bréhier, *Histoire de la philosophie,* I, LAntiquité et le Moyen âge. Fasc.2, Période héllénistique et romaine, Paris, Presses Universitaires de France, 1961.

J-M. Brohm, «Philosophie du corps: quel corps?», dans *Encyclopédie Philosophique Universelle. I. L'Univers Philosophique* publiée sous la direction d'André Jacob, Paris, P.U.F, 1989.

J. K. Brown, «Iroquois Women: An Ethnoistoric Note», in Rayna R. Reiter, *Toward an Anthropology of Women,* New York, Monthly Rewiew, 1975.

P. Brown, *Genèse de l’Antiquité tardive,* traduit par A. Rousselle, préface de P. Veyne, Gallimard, 1978.

P. Brown, *La société et le sacré dans l'Antiquité latine,* traduit de l’anglais par Aline Rousselle, Paris, Seuil, 1985.

P. Brown, *Le renoncement à la chair: virginité célibat et continence dans le christianisme primitif,* trad, de l’anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat et Christian Jacob, Paris, Gallimard, 1995.

P. Brown, *Power and Persuasion in late Antiquity. Towards a Christian Empire,* Madison, The University of Wisconsin Press, 1992.

P. Brown, *Trupul și societatea,* traducere din limba engleză de Ioana Zirra, București, Editura RAO, 2000.

P. Brown, *The world of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad,* London, Thames and Hudson, 1971.

A. Burguière, «L’anthropologie historique», dans J. Le Goff (ed.), *La nouvelle histoire,* Paris, Editions Complexe, 1988, pp. 137-165.

R.Cantalamessa (a cura di), *Etica sessuale e matrimonio nel cristia- nesimo delle origini,* Milano, Vita e Pensiero, 1976.

E. Cantarella, *Les peines de mort en Grèce et à Rome. Origines et fonctions des supplices capitaux dans lAntiquité classique,* traduit de l’italien par Nadine Gallet, Paris, Albin Michel, 2000.

Ph. Carrington, *The Early Christian Church. IL The Second Christian Century,* Cambridge, Cambridge University Press, 1957.

E. A. Castelli, „Disciplines of Difference: Asceticism and History in Paul", in L.E. Vaage, V. L. Wimbush, *Asceticism and the New Testament,* Routledge, New York and London, 1992.

S. J.D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah,* Philadelphia, Westminster Press, 1987.

M. Cooey, *Religious Imagination and the Body. A Feminist Analysis,* New York and Oxford, Oxford University Press, 1994.

J. Daniélou, *Philon dAlexandrie,* Paris, Arthème Fayard, 1958.

J. Daniélou, H. Marrou, *La nouvelle histoire de TEglise. I. Des origines à Saint Grégoire le Grand,* Paris, Seuil, 1989.

J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme,* Ile édition, texte établi sur l’édition italienne par Marie Odile Boulnois, Paris, Desclée et CERF, 1991.

M. de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire,* Paris, Gallimard, 1975.

M. de Certeau, «L’opération historique», in J. Le Goff, P. Nora (sous la direction de), *Faire de l’histoire. I. Nouveaux problèmes,* Paris, Gallimard, 1974.

P. de Labriolle, *La crise montaniste,* Paris, Ernest Leroux, 1913.

M. Despland, *Christianisme, dossier corps,* Paris, Cerf, 1987.

E.R. Dodds, *Païens et chrétiens dans l’âge de l’angoisse,* traduction de H.D. Saffrey, Paris, La Pensée sauvage, 1979.

M. Douglas, *Natural Symbols. Explorations in Cosmology,* Harmonds- worth, Penguin Books, 1978.

M. Douglas, *Purity and Danger. An analysis of the concepts of pollution and tabou,* London and Henley, Routledge & Kegan Paul, 1976.

G. Duby (introduction de), *Amour et sexualité en Occident,* Paris, Seuil, 1991.

G. Duby et M. Perrot (sous la direction de), *Histoire des femmes en Occident. L’Antiquité,* sous la direction de P. Schmitt Pantei, Paris, Plon, 1991.

M. Ducos, *Rome et le droit,* Paris, Le livre de Poche, 1996.

J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle,* Edinburgh, T&T Clark, 1998.

F. Dupont, *La vie quotidienne du citoyen romain sous la République,* Paris, Hachette, 1989.

A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte,* Paris, Payot, 1980.

J. Durandeaux (textes rassemblés et présentés par), *Mystique, sexualité et continence,* Paris, Desclée de Brouwer, 1990.

J. Evans Grubbs, *Law and Family in Late Antiquity,* Oxford, Oxford University Press, 1999.

J-L. Flandrin, *Le Sexe et l’Occident. Evolution des attitudes et*

des comportements, Paris, Seuil, 1981.

P. Fontaine, «Corps», *Les notions philosophiques,* tome I, Philosophie occidentale A-L, Encyclopédie Philosophique Universelle, sous la direction d'André Jacob, Paris, Presses Universitaires de France.

M. Foucault, *Istoria sexualității,* traducere de Beatrice Stanciu și Alexandru Onete, Timișoara, Editura de Vest, 1995.

M. Foucault, *Histoire de la sexualité, I. La volonté de savoir,* Paris, Gallimard, 1976.

M. Foucault, *Histoire de la sexualité, III. Le souci de soi,* Paris, Gallimard, 1976.

M. Foucault, «Le combat de la chasteté», », dans *Sexualités occidentales,* sous la direction de Ph. Ariès et A. Béjin, Paris, Seuil, 1982, pp. 26-41.

P. Frassinetti, *GU scritti matrimoniali di Seneca e Tertuliano,* «R.I.L.», 88, 1955.

J-Cl. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique,* Paris, Etudes Augustiniennes, 1972.

E. Fuchs, *Le désir et la tendresse, Sources et histoire d'une éthique chrétienne du mariage,* Genève, Labor et Fides, 1978.

H-G. Gadamer, *Adevăr și metodă,* traducere de Gabriel Cercel, Larisa Dumitru, Gabriel Kohn și Călin Petcana, București, Editura Teora, 2001.

H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique,* traduction par Etienne Sacre révisée par Paul Ricoeur, Paris, Seuil, 1976.

P. Garnsey, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire,* Oxford, Oxford University Press, 1970.

J. Gaudemet, *Droit privé romain,* Ile édition, Paris, Montchrestien, 2000.

J. Gaudemet, *La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IVe et Ve siècles,* Ile édition, Paris, Sirey, 1979.

J. Gaudemet, *Les institutions de l'Antiquité,* Iile édition, Paris, Montchrestien, 1991.

J. Gaudemet, *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit,*

Paris, Cerf, 1987.

D. Gourévitch, *Le mal d'être femme (ou la femme et la médecine dans la Rome antique),* Paris, Les Belles Lettres, 1984.

P. Grimai, *L'amour à Rome,* Paris, Payot, 1995.

P. Grimai, *Sénèque, ou la conscience de l'Empire,* Paris, Fayard, 1991.

A. Guillaumont, «A propos du célibat des Esséniens», dans *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme,* Abbaye de Bellefontaine, 1979.

A. Guillaumont «Le célibat monastique et l'idéal de la virginité ont-ils des 'motivations ontologiques et protologiques'», dans U. Bianchi (ed.), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche,* Atti del Colloquio internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985, pp. 83-98.

Antoine Guillaumont, *Originile vieții monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului,* traducere de Constantin Jinga, București, Editura Anastasia, 1998.

P. Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle,* Paris, Fayard, 1992.

P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique,* Ile édition, Le livre de Poche, Paris, Etudes Augustiniennes, 1987.

P. D. Hanson (ed.) *Visionaries and their apocalypses,* London and Philadelphia, SPCK and Fortress Press, 1983.

M. Hengel, *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period,* translated by J. Bowden, London, SCM Press, 1974.

M. Humm (ed.), *Feminism. A Reader,* London, Harvester Wheatsheaf, 1992.

J. Hunt, «On the Negro's place in Nature», in *Memoirs read before the Anthropological Society of London 1863-4,* vol I, London, Trübner and Co., 1865.

J. Huskinson, «Women and Learning. Gender and identity in scenes of intellectual life on late Roman sarcophagi», dans R. Miles (ed.), *Constructing identities in late Antiquity,* London and New York, Routledge, 1999, pp. 190-213.

A. Jaubert, *La Date de la Cène,* Paris, J. Gabalda et Cie., 1957.

H. Jeanmaire, «Sexualité et mysticisme dans les anciennes sociétés hellénistique», dans *Mystique, sexualité et continence,* textes rassemblés et présentés par Jacques Durandeaux, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, p. 45-61.

J. Jouanna, *Hippocrate,* Paris, Fayard, 1992.

A. Kavanagh, *The Shape of Baptism. The Rite of Christian Initiation,* New York, Pueblo Publishing Company, 1978.

H. King, *Hippocrate's Women. Reading the female body in Ancient Greece,* London and New York, Routledge, 1998.

M. Knibb, *The Qumran Community,* Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

X. Lacroix, *Le Corps de chair. La dimension éthique, esthétique et spirituelle de l'amour,* Paris, Cerf, 1994.

E. Leacock, «Women in Egalitarian Societies», in R. Bridenthal and

C. Koonz, *Becoming Visible: Women in European History,* Boston, Houghton Mifflin, 1977.

D. Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité,* Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

J. Le Goff, «Les mentalités. Une histoire ambigue», *Faire de F histoire. III. Nouveaux objets,* Paris, Gallimard, 1974.

J. Le Goff, «Le refus du plaisir», dans *Amour et sexualité en Occident,* introduction de G. Duby, Paris, Seuil, 1991.

J. Le Goff, P. Nora (sous la direction de), *Faire de F histoire. I. Nouveaux problèmes,* Paris, Gallimard, 1974.

J. Le Goff, P. Nora (sous la direction de), *Faire de l'histoire. III. Nouveaux objets,* Paris, Gallimard, 1974.

L. Legrand, *La virginité dans la Bible,* Paris, Cerf, 1964.

G. Lerner, *The Creation of Patriarchy,* New York and Oxford, Oxford University Press, 1987.

C. Lévi-Strauss, «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie,* Paris, Presses Universitaires de France, 1985.

H-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. I. Le*

monde grec, Paris, Seuil, 1980.

H-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. IL Le monde romain,* Paris, Seuil, 1981.

H-I. Marrou, *Istoria educației în antichitate. Volumul I. Lumea greacă,* traducere și cuvânt înainte de Stella Petecel, București, Editura Meridiane, 1997.

H-I. Marrou, *Istoria educației în antichitate.Volumul II. Lumea romană,* traducere și cuvânt înainte de Stella Petecel, București, Editura Meridiane, 1997.

J. Massingberd Ford, *Was Montanism a Jewish Christian Heresy,* in «Journal of Ecclesiastical History», vol. XVII; nr. 2, 1966, pp. 145-158.

R. Macmullen, *Le paganisme dans ÎEmpire Romain,* traduit de l'américain par A. Spiquel et A. Rousselle, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.

R. Macmullen, *Les rapports entre les classes sociales dans l'Empire romain,* traduit de l'anglais par Alain Tachet, Paris, Seuil, 1986.

M. Mauss, *Sociologie et anthropologie,* Presses Universitaires de France, Paris, 1985.

M. Mazzanti, *L'uomo nella cultura religiosa del tardo-antico,* Patron, Bologna, 1990.

M. Mead, *Growing Up in New Guinea: A Study of Adolescence and Sex in primitive societies,* Harmondsworth, Penguin Books, 1971.

M. Mead, *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World,* London, Victor Gollancz, 1950.

W. Meeks, *The moral world of the first Christians,* SPCK, London, 1987.

W.A. Meeks, *The Origins of Christian Morality. The First Two Centuries,* Yale University Press, New Haven and London, 1993.

M. Meslin, *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse,* Paris, Cerf, 1981.

M. Meslin, *La fête des kalendes de janvier dans l'Empire romain. Etude d'un rituel du Nouvel An,* Bruxelles, Latomus, 1970.

M. Meslin, *L'Homme Romain, des origines au 1er siècle de notre ère,* Bruxelles, Complexe, 1985.

M. Meslin, *Pour une science des religions,* Seuil, Paris, 1973.

M. Meslin, *Știința religiilor,* traducere de Suzana Russo, București, Editura Humanitas, 1993.

M. Meslin, *Réalités psychiques et valeurs religieuses dans les cultes orientaux (ler-IVe siècles),* «Revue Historique», 512, 1974, Paris, Presses Universitaires de France.

R. Miles (ed.), *Constructing identities in late Antiquity,* London and New York, Routledge, 1999.

Ch. Munier, *Mariage et virginité dans l'Eglise ancienne,* Paris, Peter Lang, 1987.

J. Murphy-O'Connor, O.P., *Paul. A Critical Life,* Clarendon Press, Oxford, 1996.

J. Murphy-O'Connor, *Saint Paul's Corinth,* Michael Glazier, Wilmington.

J. Neusner, *Judaism and its social metaphors. Israel in the history of Jewish Thought,* Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

M.C. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics,* Princeton, Princeton University Press, 1996.

E.Osborn, *First theologian of the West,* Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

J. Pelikan, *The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. 1 - The Emergence of the Catholic Tradition (100-600),* Chicago and London, The University of Chicago Press, 1971.

J. Pelikan, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei. I. Nașterea tradiției universale (100-600),* traducere de Silvia Palade, Iași, Editura Polirom, 2004.

N. Perrin, «Apocalyptic Christianity. The Synoptic Source 'Q'. The Apocalyptic discourses. The Book of Revelation», in P. D. Hanson (ed.) *Visionaries and their apocalypses,* London and Philadelphia, SPCK and Frotress Press, 1983.

J. Pigeaud, *La Maladie de F âme. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique,*

Paris, Les Belles Lettres, 1981.

M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale,* Firenze, 1967.

G. Quispel, «The study of encratism. A historical survey», dans U. Bianchi (ed.), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e pro- tologiche,* Atti del Colloquio internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982, Roma, Edizioni dellAteneo, 1985, pp. 35-81.

G. Quispel, «L'Evangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne», dans *Aspects du judéo-christianisme,* Paris, Presses Universitaires de France, 1965, pp. 35-51.

G. von Raad, *Holy War in Ancient Israël,* Grand Rapids Michigan, William B. Eerdmans, 1991.

C. Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles,* Paris, Les Belles Lettres, 1979.

R. R. Reiter, *Toward an Anthropology of Women,* New York, Monthly Rewiew, 1975.

J. Revel et J-P. Peter, «Le corps. L'homme malade et son histoire», dans *Faire de l'histoire. I. Nouveaux problèmes,* sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora, Paris, Gallimard, 1974, pp. 226-256.

P. Riché, «La législation scolaire d'un empire à l'autre», dans *Institutions, société et vie politique dans l'Empire romain au IVe siècle ap. J.-C.,* actes de la table ronde autour de l'œuvre d'André Chastagnol, édités par Michel Christol, Ségolène Demougin, Yvette Duval, Claude Lepelley et Luce Pietri, Rome, Ecole Française de Rome, 1992, pp. 507-514.

P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations,* Paris, Seuil, 1969.

P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II,* Paris, Seuil, 1986.

P. Ricœur, *De la text la acțiune. Eseuri de hermeneutică II,* traducere și postfață de Ion Pop, Cluj, Editura Echinox, 1999.

P. Ricoeur, *Histoire et vérité,* Paris, Seuil, 1955.

P. Ricœur, *Istorie și adevăr,* traducere și prefață de Elisabeta Niculescu, București, C.E.U. Press/Editura Anastasia, 1996.

J.A.T. Robinson, *The Body. A Study in Pauline Thelogy,* London,

SCM Press, 1952.

G. Rodis-Lewis, *La morale stoïcienne,* Paris, Presses Universitaires de France, 1970.

A. Rousselle, «Gestes et signes de la famille dans l’Empire romain», dans *Histoire de la famille. I. Mondes lointains,* A. Burguière, C. Klapisch- Zuber, M. Segalen et F. Zonabend (sous la direction de), Paris, Armand Colin, 1986, pp. 303-356.

A. Rousselle, *La contamination spirituelle. Science, droit et religion dans l'Antiquité,* Paris, Belles Lettres, 1998.

A. Rousselle, «La politique du corps. Entre procréation et continence à Rome», dans G. Duby et M. Perrot, *Histoire des femmes en Occident. L'Antiquité,* sous la direction de P. Schmitt Pantei, Paris, Plon, 1991, pp. 319-359.

A. Rousselle, *Porneia, De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, Ile-IVe siècles de T ère chrétienne,* Paris, Presses Universitaires de France, 1983.

Rowland, *The Open Heaven. A Study op Apocalyptic in Judaism and Early Christianity,* London, SPCK, 1982.

E.P. Sanders, *Judaism. Practice and Belief, 63 BCE - 66 CE,* London, SCM Press, and Philadephia, Trinity Press International, 1992.

J-P. Sartre, *Etre et Néant,* Paris, Gallimard, 1943.

J-P. Sartre, *Ființa și neantul,* ediție revăzută și index de Arlette Elkaim- Sartre, traducere de Adriana Neacșu, Pitești, Editura Paralela 45, 2004

J.Scheid, *Religion et piété à Rome,* Paris, La Découverte, Paris, 1985.

P. Schmitt Pantei, «L’Histoire des femmes en histoire ancienne aujourd’hui», dans G. Duby et M. Perrot, *Histoire des femmes en Occident. L'Antiquité,* sous la direction de P. Schmitt Pantei, Paris, Plon, 1991, pp. 494-513.

R.D. Sider, *Ancient rhetoric and the art ofTertullian,* London, Oxford University Press, 1971.

M. Simon, «L’ascétisme dans les sectes juives», dans U. Bianchi (ed.), *La tradizione delTenkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche,* Atti del Colloquio internazionale,

Milano, 20-23 aprile 1982, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1985.

S. Slocum, «Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology», in Rayna R. Reiter, *Toward an Anthropology of Women,* New York, Monthly Rewiew, 1975.

R.G.Smith, *Tertullian and the Montanism,* in «Theology», vol. XLVI, january-december, 1943.

M. Spanneut, *Le stoïcisme des pères de TEglise. De Clément de Rome à Clément dAlexandrie,* nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Seuil, 1957.

A. Staples, *From Good Goddess to Vestal Virgins. Sex and category in Roman religion,* London and New York, Routledge, 1998.

Ch. H. Talbert, *Reading Corinthians. A Literary and theological commentary on 1 and 2 Corinthians,* New York, Crossroad, 1987.

G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity,* edited and translated and with an Introduction by John H. Schütz, Edinburgh, T&T Clark Limited, 1982.

Y. Thomas, «La division des sexes en droit romain», G. Duby et M. Perrot, *Histoire des femmes en Occident. LAntiquité,* sous la direction de P. Schmitt Pantei, Paris, Plon, 1991, pp. 103-156.

C. Tibiletti, «Ascetismo filosofico ed ascetismo cristiano», in *La donna in Tertulliano,* racolta di studi a cura di M.G. Bianco; P. Janni; A. Nestori, Roma, Libreria éditrice Viella-Roma, 1989.

C. Tibiletti, *Verginita e matrimonio in antichi scrittori cristiani,* Roma, Giorgio Bretschneider, 1983.

L. E. Vaage, V. L. Wimbush (ed.), *Ascetism and the New Testament,* New York and London, Routledge, 1992.

G. Vermes 8c M. Goodmann (ed.), *The Essenes according to the classical sources,* Sheffield, Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, Sheffield Academic Press, 1989.

G. Vermès, *Les Manuscrits du désert de Juda,* Paris, Desclée et C[ie] Editeurs, 1953.

P. Veyne, *La société romaine,* Paris, Seuil, 1991.

P. Veyne, «L'Empire romain», dans Ph. Ariès et G. Duby, *Histoire de la vie privée, I, De TEmpire romain à Van mil,* volume dirigé par Paul Veyne, Paris, Seuil, 1985, pp. 19-223.

P. Veyne, «L'histoire conceptualisante», dans *Faire de /'histoire. L Nouveaux problèmes,* sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora, Paris, Gallimard, 1974, p. 62-93.

P. Veyne, «L'homosexualité à Rome», dans *Sexualités occidentales,* sous la direction de Ph. Ariès et A. Béjin, Paris, Seuil, 1982, pp. 41-52.

E. Voltera, «Intorno ad alcune costituzioni di Costantino», in *Ren- diconti delVAccademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche,* huitième série, vol. 13, pp. 61-89.

P. Zanker, *The Mask of Socrates. The Image of the Intellectual in Antiquity,* translated by A. Shapiro, Berkeley, University of California Press, 1995.„Nu încape îndoială că împărații din secolul IV, când emiteau cu atâta grijă legi privitoare la învățământ, au avut în vedere recrutarea salaria- ților lor... practica guvernării imperiale ne arată că, fără excepție,

[2] „Prin această lege foarte utilă, numim cauzele care pot permite repudierea: căci, așa cum interzicem ca mariajul să poată fi desfăcut fără o cauză dreaptă, tot așa,când este necesar, îl eliberăm printr-un discurs funest, e adevărat, pe cel care este oprimat dintre soți. Așadar, dacă o femeie a descoperit că soțul ei e vinovat de adulter, omucidere, otrăvire, sau dacă a conspirat împotriva

[3] După Aline Rousselle, acest fapt constituie „o adevărată revoluție", atât în dreptul conjugal, cât și - se poate presupune - în moravuri. A se vedea A. Rousselle, *La contamination spirituelle. Science, droit et religion dans l'Antiquité,* Paris, Belles Lettres, 1998, p. 20.

[2] Acest tip de dualism este radical diferit de dualismul filozofic elenistic, bazat pe o ruptură ontologică între suflet și corp, care duce la deprecierea ultimului în favoarea primului. S-ar putea spune că dualismul iudaic - care se regăsește, de exemplu, în teoria rabinică a celor „două înclinații" - este etic, și nu ontologic.

[2] P. Brown, *Trupul și societatea,* p. 68-71.

[4] Convertirea sa i-a influențat fără îndoială foarte mult nu numai pe iudei, ci mai ales pe păgânii care erau atrași de iudaism: „Un astfel de eveniment a avut, indiscutabil, un mare impact asupra temătorilor de Dumnezeu

[4] Este sensul dat de altfel și de *Theological Dictionary of The New Testament,* chiar dacă perspectiva este ușor diferită: „Convertirea unui bărbat - este subliniat explicit - aduce la

credință toată familia sa, adică femeia, copiii,
[1] într-o scrisoare adresată aceleiași comunități cu o jumătate de secol mai târziu, Papa Clement apelează la aceeași imagine a corpului solidar, vehicul